

ANTHROPOLOGICA

N. S. Vol. XV, No. 1. 1973



LE CENTRE CANADIEN
DE RECHERCHES
EN ANTHROPOLOGIE
UNIVERSITÉ SAINT-PAUL

THE CANADIAN RESEARCH
CENTRE
FOR ANTHROPOLOGY
SAINT PAUL UNIVERSITY

COLLABORATEURS — CONTRIBUTORS

Lawrence Hall
Wallis Smith
Stanislaw Swiderski
Judy Smith Macdonald
Gaston Carrière

La revue ANTHROPOLOGICA est l'organe officiel du Centre canadien de recherches en anthropologie, Université Saint-Paul, Ottawa, Canada.

ANTHROPOLOGICA is the official publication of the Canadian Research Centre for Anthropology, Saint Paul University, Ottawa, Canada.

RENSEIGNEMENTS

ANTHROPOLOGICA est une revue bi-annuelle qui publie des articles relevant de l'anthropologie, du développement socio-économique et des disciplines connexes.

Les opinions exprimées par les auteurs ne sont pas nécessairement celles du Centre

Les manuscrits doivent être adressés au

Centre canadien de recherches
en anthropologie
223, rue Main
Ottawa, Canada K1S 1C4

Tél.: (613) 235-1421

Les renseignements destinés aux auteurs se trouvent à l'intérieur de la couverture.

Les abonnements et toute autre correspondance doivent être expédiés au:

Centre canadien de recherches
en anthropologie
223, rue Main
Ottawa, Canada K1S 1C4

Tél.: (613) 235-1421

Le prix de l'abonnement est de \$8.00 par année.

INFORMATION

ANTHROPOLOGICA is published twice a year and accepts articles in Anthropology, Socio-economic Development and other related disciplines.

The views expressed in this publication are those of the authors and not necessarily those of the Centre.

All manuscripts should be addressed to:

The Canadian Research
Centre for Anthropology
223 Main Street
Ottawa, Canada K1S 1C4

Tel.: (613) 235-1421

Information to authors will be found on the inside of the back cover.

Subscriptions and all other correspondence should be sent to:

The Canadian Research
Centre for Anthropology
223 Main Street
Ottawa, Canada K1S 1C4

Tel.: (613) 235-1421

The annual subscription fee is \$8.00.

ANTHROPOLOGICA

N. S.

VOL. XV,

NO. 1,

1973

SOMMAIRE — CONTENTS

<i>Great Whale River Eskimo Youth: Socialization into the Northern Town Life</i>	LAWRENCE HALL	3
<i>The Fur Trade and the Frontier: A Study of an Inter-cultural Alliance</i>	WALLIS SMITH	21
<i>Notes biographiques sur les fondateurs et les guides spirituels des sectes synchrétiques au Gabon</i>	STANISLAS SWIDERSKI	37
<i>Cursing and Context in a Grenadian Fishing Community</i>	JUDY SMITH MACDONALD	89
<i>Imprimés en langues indiennes conservés aux Archives historiques Oblates, Ottawa</i>	GASTON CARRIÈRE, O.M.I.	129

Great Whale River Eskimo Youth: Socialization into the Northern Town Life

LAWRENCE HALL

RÉSUMÉ

Cet article décrit l'expérience d'éducation, les activités quotidiennes et le comportement social des jeunes Eskimos de la rivière Great Whale. Cette description est basée sur une observation faite à l'été 1970. Cette étude ethnographique et d'autres semblables devraient amener des développements dans les théories de contact de cultures qui s'avèrent actuellement insuffisantes pour l'explication des processus de socialisation dans les villes du nord.

Eskimo youths of Great Whale River, Quebec are socialized within a culturally plural environment in which the dominant influences are the Eskimo cultural system transmitted in the home and local community, and Eurocanadian culture manifested in the northern school system, the mass media, and daily contact with whites living in the north. While this situation has placed certain pressures and new demands on the youth, it has created opportunities as well. The trend toward nontraditional employment has freed young people from a hunting and trapping subsistence lifestyle encouraging more education and expanded leisure time activities. Contact with Eurocanadians and other groups (e.g. Cree Indians) has resulted in changing styles of dress, taste in music and entertainment, and patterns of friendship. These relatively rapid changes, many of which have occurred in the space of one generation, have created tensions within the community as elders attempt to modify and channel behavioral and attitudinal changes among the youth in directions perceived by them to be desirable.

In 1955, the Canadian government constructed a radar base at Great Whale River, now a town of about 500 Eskimos, 300 Indians, and 100 whites, located on the southeastern coast of Hudson Bay. The base provided the basis for a way of life which interrupted the natives' hunting and trapping subsistence lifestyle and initiated a period of intensified modernization. The base replaced the trading post as the nucleus of the town situation and attracted many Eskimos and Indians into the area by expanded employment opportunities. With the presence of an enlarged and stable native population, government services such as welfare administration, health services, and education were introduced adding opportunities for and demands upon the natives. In 1967, the base ceased its operation, and the Federal and Quebec governments inherited responsibility for maintaining the town and its native population.

This article will describe the educational experience, daily activities, and social behavior of Great Whale River Eskimo youths (defined as unmarried persons from 17 to 25 years of age) observed during my field research in Great Whale River, Quebec in the summer of 1970. It will be primarily ethnographic. I have considered various general theories of culture contact (e.g. Bateson 1935, Linton 1940, and Despres 1970), and particularly those relevant to the youth (Polgar 1960 and Yinger 1960), but found that they obfuscate as much as clarify the situation of these Eskimo young people.¹ Supportive and comparative data is drawn, however, from other studies of northern town life and of young people undergoing socialization in the north (Sindell 1968, Honigmann 1965 and 1970, Graburn 1969, Barger 1971 and others). Further research is probably needed before broader implications of the socialization process in northern towns will become apparent. In collecting my data I used participant observation, interviewing informants (informally) and observing activities around me.²

¹ I attempted a theoretical approach in my M. A. thesis (Hall 1971: 8-12) in which I discussed the relevance of various theories of culture contact to the situation of Eskimo youths. I feel now, however, that the fit of these theories to the situation in Great Whale River was forced, hence my present emphasis on an ethnographic approach.

² I would like to thank my major adviser, Dr. John J. Honigmann, and my field research supervisor, W. Kenneth Barger, for their incalculable assistance throughout the preparation of my thesis and this report.

EDUCATION³

Socialization at home in Great Whale River is an informal, low-key process in which the Eskimo child adopts a model set by his elders (Honigmann and Honigmann 1953, Hall 1971). The mother is the principal child-rearer and the father, older siblings, close friends, and relatives play secondary roles. At the age of five, children attend the Federal Day School in the community which operates through the sixth grade. Their white, southern Canadian teachers have been trained to teach in Euro-canadian classrooms. Therefore, they are usually unfamiliar with the language and culture of the students who are expected to adapt quickly to the cultural expectations of the teacher and school. The contrast between the relatively permissive, low-key environment of the Eskimo and Indian home and the structured, competitive one in the northern classrooms has been commented on by several authors (Honigmann and Honigmann 1965:175, Sindell 1968:154, Stephens 1968:22).

In 1965, the Federal government opened a vocational center in Churchill, Manitoba to meet the demand for a regional secondary school. Churchill Vocational Center (C.V.C.) draws its pupils from a large section of the Central Arctic, dividing its students' time evenly between academic classes and vocational training. Its program is "intended to equip the student to enter into apprenticeship, employment, or an institute of trade and technology" (Stephens 1968:20). Boys and girls live in Churchill nine months of the year and stay in hostels on the school grounds, absorbed in the activities and microcosmic atmosphere of a Western boarding school. Approximately 37 per cent of the youths of Great Whale River have attended or are in attendance at C.V.C.

After graduation from Churchill, some Great Whale River young people have continued their education at trade or academic schools in such diverse locations as British Columbia; St. Johns, New Brunswick; Great Whale River (Quebec Trade School); and Ottawa. The number of students involved thus far is small,

³ This section is presented for information and background. I did not directly observe classes in session, but did interview some of the teachers and discuss educational experiences with the youths.

but more youths continue their education beyond the secondary level each year. To my knowledge, all of the youths educated outside the town have subsequently returned to live in Great Whale River.⁴

DAY TO DAY ACTIVITIES AND DRESS

The daily routines of the youth are difficult to categorize because of broad differences in the interests and activities of this age group. Those in their late teens are generally in school and often unemployed during the summer because of a shortage of part-time work. Those in their early twenties generally hold full time jobs or live in summer hunting camps outside of town. Interests and activities also vary with sex, individual taste, day of the week, and other factors.

The Hudson's Bay Company Store (the Bay) and the Eskimo-Indian Cooperative (the Coop) function as unofficial community social centers during store hours and attract most of the unemployed boys and many of the unemployed girls at some time during the day. At the Bay or the Coop, boys and girls sit outside on the steps or on their Hondas and talk, browse through the magazines and newspapers, or congregate in the new Coop snack bar. Unemployed young men also visit friends, hunt or fish, ride their Hondas, carve soapstone, swim, read (mostly magazines and comics), or sleep.⁵ Unemployed girls baby-sit, perform household chores, shop, stitch sealskin or duffel (a blanket material used to line parkas), read, visit, or walk with their friends.

Jobs have become increasingly scarce in Great Whale River since the base facility was closed in 1967. Because there is no indigenous industry other than handicraft production, the youth are employed by service agencies such as the Department of Indian Affairs and Natural Development (D.I.A.N.D.), the Quebec Provincial Government Agency, or the Nursing Stations; with the

⁴ Although everyone eventually returned, a few of the young people did obtain employment and live in the south for a time, usually less than two years.

⁵ There were about 60 Hondas and the same number of skidoos in town during the summer of 1970, according to the Hudson's Bay Store manager.

stores, Hudson's Bay Company or the Eskimo-Indian Cooperative; or in more traditional pursuits such as hunting, trapping, and fishing. Some have attended trade schools and thus are employed as qualified carpenters, electricians, and heavy equipment operators. Those who have not attended school beyond the primary level in Great Whale River may work as cashiers or stock boys for one of the stores or as laborers, agency drivers, radio operators trained on-the-job, or mechanics for the electrical generating plant, Hydro-Quebec. Several young people have been hired by the agencies as interpreters while others become teaching assistants in the classrooms of the Federal Day School.

At first glance it would appear that the town has had fair success in keeping out-of-school youths employed. My adjusted unemployment figure (excluding full time hunters, students, and "no record") for the 18 to 25 age bracket is about 9 per cent, probably comparable to the figure for the same age group in southern Canada (Hall 1971:35). This figure is subject to several qualifications, however. Full time hunters may not be employed in town because they were unable to find a job there. Those listed in the "no record" category may be unemployed and hence less visible. Also, as mentioned above, students are usually unable to find employment and hence are idle for the summer. Indeed, the moderate rate of unemployment indicated by my figures does not jive with the often discussed unemployment problem in Great Whale River.

Many Eskimo young people carve soapstone and manufacture other handicrafts. Most soapstone carving in Great Whale River is done by the men; some young men say they learned to carve from their fathers or other male relatives while others claim to have learned the art by experimentation. Girls make sealskin polar bears, miniature sealskin *kamiit* (Eskimo boots), parkas, and do many types of embroidery and beadwork. They also knit Eskimo wool caps and scarves.

The ability to solve technical problems independently and to work with one's hands is a skill highly valued by these young people. Many boys repair their own Hondas and skidoos (snowmobiles), often without training or a manual. One boy who

learned to repair outboard motors by trial and error now repairs most of the engines in the village. The self-reliance and technical proficiencies of the Eskimo youth impressed me often during my fieldwork.

The dress of the young people is primarily modern, in many cases virtually indistinguishable from the dress of their counterparts in southern Canada. The Hudson Bay Store carries many different lines of contemporary clothing and various mail order firm catalogues circulate throughout the village making practically every modern clothing style readily available.

During the summer, girls wear denim jeans, bright slacks, bell bottoms, and occasionally mini-skirts and pant suits. A blouse or sweater is worn outside the jeans with a nylon parka outer layer. Pierced ears are becoming popular and many different styles of jewelry are experimented with and worn. One girl occasionally wore a leather, bead-fringed head-band with the word "LOVE" emblazoned in pink beads across the front. Hair is generally worn long and straight although shorter lengths are not unusual.

The boys wear jeans, striped bell bottoms, cuffless slacks combined with pullover sweaters or wash and wear long sleeve shirts. They dress in many styles of footwear; cowboy boots and various styles of half boots are particularly popular. For the square dances, it appears that boots with heavy heels are favored for the vigorous stomping which the dance requires. For church services, some of the young men put on well tailored suits with a relatively conservative shirt and tie and well polished shoes. More commonly, however, boys attend church in clean slacks and a windbreaker. The boys' hair is usually moderate in length. Some say that their hair was long while they were away at school, however, when they were "hippies".

From a description of their dress, it would be difficult to discern any significant differences between the dress of these Eskimo youths and that of young people in many parts of southern Canada and the U.S. Methods of incorporating traditional dress into modern styles have developed, such as one girl's practice of dying her sealskin *kamiit* (sealskin boots) a bright color to match a favorite dress or outfit. A more common one, popular with boys

and girls, is the combination of the duffel kamialuk (a sock made from duffel) and rubber boots or kamiit. But these combinations of the traditional with the new are probably more unusual among the youth than among any other group. As might be expected, the students returning from school outside Great Whale River appear to provide the greatest stimulus for fluctuating clothing styles and the adoption of a more southern style of dress.

FRIENDSHIP, COURTSHIP, AND MARRIAGE

Kinship is probably the most important single factor affecting friendship in Great Whale River, but under certain circumstances described below, education and compatibility can also be very influential. Although persons engaged in a similar occupation may become friends, employment rarely seems to ensure friendship when no other factors are present.

Unmarried girls appear to be more strongly kin-oriented in selecting their friends than boys (Hall 1971:38).⁶ Although observation has shown that some girls select friends with whom they have no close kin ties, these cases appear to be exceptions. Also, girls seem to have fewer, albeit closer, friends than boys.⁷ They generally select one or two close friends and spend most of their free time in their company: in their homes or accompanying them on walks through the village or to one of the social activities.

Observing the boys for similar information proved more difficult. They outnumber the girls 2 to 1 and their friendships (perhaps as a result) are more numerous extending over kin lines and throughout the village. They clearly do not select friends among kinsmen as often as girls. This is not to say that many boys do not have a majority of their friends among some type of kinsmen and, indeed, a little digging often turns up some connection. But they are rarely as clear as those existing between

⁶ I decided friendship by observing with whom the young people were most often seen rather than by systematic questioning or analysis. Therefore my findings should be considered as tentative and subject to further validation.

⁷ When I say that girls' friendships are closer than boys', I mean that they spend a greater proportion of their time with their friends than do the boys. It is not intended as a comment on the intensity of the relationship.

the girls. Also, a boy is likely to have several fairly close friends and associate in small groups of say, three or four, the composition of which is likely to change over time, often from day to day.

Differences in patterns of friendship also exist between young people educated wholly in Great Whale River and those who have received education elsewhere, primarily Churchill Vocational Center. The "Churchill kids" appear more inclined to form friendships on the basis of their common educational experience and compatibility than along traditional kinship lines. Another, perhaps related pattern is that Churchill students seem to be more attracted to peer-oriented activities, such as sporting events, the teen dance, and informal get-togethers in the mission hall, than to family outings, visiting kin, and other kin-oriented activities.

Interaction between unmarried boys and girls is generally discouraged by their elders through various types of social pressure, including gossip and direct criticism of the offending parties. For example, one girl stated that an old woman called her a "boy-chaser" for riding on the back of a boy's Honda. Although boys and girls meet at dances, feasts, movies, and organized social activities, even here they usually do not sit together. They dance or talk in passing, but are encouraged to sit separately, the girls with their families or close friends and the boys sitting or standing together in groups.

Many exceptions occur for these "normal" or acceptable rules of conduct. At dances, movies, and ballgames, several girls freely sit and talk with boys on the sidelines or in the mission hall, where the dances and movies are held. Some girls and boys pair off during the dances and remain together for a good portion of the evening, sometimes leaving together. At the newly instituted teen dances, the lights are turned down and boys and girls stand with their arms about each other dancing the "bear-hug".

These exceptions to normal behavior are encouraged by the ambivalent attitude of the Eskimo community toward open interaction between the sexes. One girl explained that while her grandmother and aunt opposed her open companionship with boys, her parents condoned it, occasionally defending her against more tradition-minded kinsmen. Another factor encouraging freedom

is the relatively relaxed atmosphere present at Churchill Vocational Center and other boarding schools outside town. Here, informants relate that parties are arranged to provide a social outlet for the students. Although intimacy between the sexes is discouraged, having boyfriends and girlfriends during the teenage years is considered a normal pattern among Eurocanadians and it is doubtful that strong sanctions are placed on such relationships between young Eskimo students.

As the only socially accepted meeting spot for couples seems to be on the dance floor, private meetings between the sexes must be kept secret to avoid provoking gossip. Therefore, informants relate that a rendezvous must be arranged in a quiet place where they will not be seen. The social pressure following discovery encourages deception to avoid criticism. The Eskimo community appears to have an ambivalent attitude toward these clandestine meetings. Although such meetings are discouraged, unwed mothers and illegitimate children seem to receive little social stigma, unless the mother is a repeated offender. This ambivalence is commented on by Graburn (1969:187) who reports that in Sugluk some of the adolescents are said to be "crazy" because of their frequent sexual activities. The accusers often admit, however, that they also were probably crazy at that age.

Marriage among Great Whale River Eskimos was once arranged by the respective families of the bride and groom. At present, however, there is evidence that the pattern of parental mate selection is changing. Several young people indicate that they will be able to marry whomever they please. One field worker relates that all of the marriages in Great Whale River from 1969 through 1971 were by choice (Barger, personal communication). Some of the girls wish to marry outside Great Whale River if possible, one saying that she wants to go "where the action is." Boys discuss girls from other northern towns (e.g. Port Harrison, Fort George, Ivuyivik) or even Montreal who interest them. Therefore, the selection of mates from within a designated geographic or familial sphere (at least in terms of stated preference) appears to be shifting.

My figures for marriage (Hall 1971:45) indicate that girls marry younger than boys and that the mean age of marriage for

both is over 21 years. This is significantly later than the traditional age of marriage in this area of the Arctic at a time when the nuclear family constituted an independently functioning economic unit. Honigmann and Honigmann have found in Frobisher Bay (1965:182) and again in Inuvik (1970:67) that the number of marriages in recent years has been declining. A similar situation could be developing in Great Whale River where there are 15 unmarried as compared to only 4 married men between 21 and 25 years of age.

ENTERTAINMENT AND RECREATION

At the beginning of the summer, young Eskimo men ranging in age from about 17 to 30 years old were divided into two athletic teams, the Wolves and the Polar Bears. They played two sports, soccer (or "Eskimo football") and baseball. However, few soccer games were actually held for in mid-June the president of the Eskimo council and other adults decided that the sport was too rough and discontinued it.⁸

Baseball was played all summer and, although interest waned somewhat in August, there were always enough players to fill both Eskimo squads. The Wolves and Polar Bears played on Tuesday and the winner met a team comprised of Indians, teachers, and occasionally an anthropologist on Friday night. Much interest was generated by the games and the many spectators in attendance cheered, laughed, and interacted with the players and each other throughout the game. Members of the opposing teams often kidded each other and, while running the bases, engaged in horseplay such as jostling an opposing player or taunting the pitcher.

Both Polar Bear and Wolf players spent many hours analyzing the respective strengths and weaknesses of the teams. Both teams kept records of the number of runs scored by all their players and a listing was placed on the wall in the mission hall. Much discussion occurred over the list and several of the leading

⁸ The Eskimo council is an elected body which represents the Eskimo population in its dealings with representatives of the Federal and provincial governments and other native groups.

scorers would point out their achievements with pride to any who would listen. Overall, the Eskimo players were enthusiastic, well-organized, and seriously intent on winning, despite the constant flow of jibes during the course of the game.

Dancing is popular with all ages, particularly the young. Regularly scheduled dances are held most Monday and Thursday nights lasting from eight until midnight or later. Teen dances are on Monday nights and attended primarily by young teens and unmarried youths. Rock records provide the music and by nine o'clock most of the lights have been turned down so that everyone is dancing in semi-darkness. To slow music, they dance the bear-hug or more conventional styles. Most of the records are fast-tempoed, however, and the dancing modern, primarily free style variations of the "frug". Those who are dancing move to the center of the floor while observers stand or sit against the wall. There is much coming and going as boys and girls leave for a Honda ride or move outside the hall to smoke a cigarette.

The Thursday night dances are more structured and all different ages attend. At the beginning of the summer the customary style of dancing was "clogging", or, as the Eskimos call it, the "Eskimo square dance."⁹ The clogging is accompanied by country music, played live by a group imported for that purpose or, more commonly, by records. At the end of a set, the dancers go outside to cool off and smoke. Then the country records are replaced by rock and roll and the younger people (15 years old and under) take over, gyrating frantically in groups of varying sizes and composition. Their dancing resembles that of the older youth except that it is more frenetic, putting together unusual combinations of out-dated popular dancing, current styles, square dancing, and just plain wiggling and laughing.

Many Eskimo boys and girls have aggressive dancing styles, but the boys are usually the more out-going. Styles range from docile shuffling to exuberant stomping. An interesting feature of

⁹ Clogging consists of rapidly tapping the toe, then the heel on one foot, and then stomping down with the flat of that whole foot creating a distinct one-two-three rhythm. This is done very rapidly with one foot and then the other, with the individual swaying back and forth and swinging his arms in time to the motion of his body and the beat of the country music.

their dancing is its marked individuality. As is common in all modern dancing, the importance of the dancing partner is secondary to the individual interpretation of the music. But this feature is especially pronounced among these Eskimos, among whom even the sex of the partner is unimportant. Individuals dance alone, in pairs, trios, and up, the combinations often shifting and forming new groups. If someone wishes to dance, he can stand up and join the nearest group. Or, if one chose to dance alone, that would not be thought unusual. So Eskimo young people exhibit a dancing style which is individualistic, often exhibitionistic, and definitely modern.

Young men of Great Whale River hunt and fish both for pleasure and subsistence. They take part in single day, weekend, and week-long hunting trips, depending on their jobs and their finances. A few young men hunt full time and maintain hunting camps with their families outside the town. There were several such camps in the summer of 1970, but, to my knowledge, only two regular winter camps were still maintained.

Many different types of weapons are now used to hunt, principally .22 and .30 caliber rifles, twelve gauge shotguns, and harpoons. All types of spinning tackle and other fishing equipment is in common use. Canoes with outboard motors, canvas tents, and nylon parkas lined with synthetic materials are used by most hunters. This new equipment supplements traditional stalking techniques on the ice and continued use of the harpoon to bring the seal or other wounded animal on board. On hunting trips, meals are closer to the traditional pattern. Much of the meat is eaten raw and little is wasted; everything edible is consumed.

The hunting trips in which I participated revealed no overt leadership. Informants relate that if an older, more experienced man is along, he will take charge, his influence deriving from his greater prestige. I witnessed only one case of a youth openly asserting or attempting to assert leadership. His behavior drew later criticism from others who participated in the trip.

While hunting, many of the boys exhibited considerable independence, often taking off alone, either on land or on the ice.

Concomitant with their independence is their self-reliance and self-confidence in situations in which they are isolated. For example, one young man showed little concern when his motor died at dusk in open water six miles from his tent. He worked patiently and steadily for about two hours, cleaning the carburetor and even rigging a new jerk cord out of a seal harpoon line until the motor finally sputtered to life.

An important source of entertainment in Great Whale River is provided by the mass media, particularly movies and radio. Movies are shown twice a week and favorites include films from the Tarzan series, westerns, and Elvis Presley films. Some of the radio programs are broadcast from southern Canada, others transmitted from other northern towns. A local station in Great Whale River employs several young people who serve as volunteer disc jockeys. These programs feature local and international news; popular, country and western, and traditional Eskimo music; and various features presented in both Eskimo and English. Radio, movies, magazines, and comics introduce the values and thought of the south to the young people, but often in the simplistic, twisted form of a bloody shoot-'em-up western, a teenage love-on-the-beach melodrama, or a silly comic book theme. These mass media have had a significant influence in shaping the impressions which the young people have of the outside world and their potential relations with it. One youth, for instance, expressed surprise at my statement that hippies were generally peaceful. It had been his impression that they all rode motorcycles, drank beer, and engaged in violence.

SOCIAL PROBLEMS AND DEVIANCY

Identifying social problems concerning young people varies with the perspective employed. Whites, Eskimo elders, parents, and the youths themselves all perceive different sets of problems facing young people. Many of the problems perceived by these groups coincide. But there are types of behavior or problems which concern one group and not another. These divergences can cause the youth confusion as they try to resolve ambiguous or contradictory socialization pressures.

White administrators and missionaries feel that excessive drinking, sexual promiscuity and delayed marriage are problems. Drinking concerns them because of the alleged inability of young Eskimos to "handle their liquor" and the fact that it has led to job turnovers and various disturbances in the community. Sexual promiscuity is seen as a problem because of the strictures placed against it by the missionaries. Delayed marriage is bad in that it can lead to sexual promiscuity.

The Eskimo elders would probably agree that drinking and premarital sex are bad. Not only is premarital sex wrong, a girl who is just seen speaking with a boy is likely to be accused of "boy-chasing" as I mentioned earlier. Open dating, in which a boy "takes a girl out", common among Eurocanadian and American youth, is virtually unknown. Another problem perceived by Eskimo elders is the "pushiness"¹⁰ of some youths. Anyone who is overtly aggressive, dominant, or authoritarian is generally singled out for criticism. In one example of this, several boys who were boisterously aggressive to girls during a movie were quite severely criticized, both overtly and through gossip, for their conduct. Any lack of public self-control, such as shouting, a show of temper, or drunkenness is considered rude and unseemly. By Eskimo standards, the Eurocanadian culture is one characterized by "pushiness" and it is possible that this trait is passed along to Eskimo youth in the school system.¹¹

Parents of the youth are generally more tolerant of their drinking (when not to excess), their sexual activities, and their association with the opposite sex, but agree that the "pushiness" of some youth is undesirable. Both Eskimo elders and their parents have become concerned that young people who leave Great Whale River for school at Churchill and elsewhere will lose an appreciation for and knowledge of their own culture. To prevent this, meetings were held in August of 1969 and 1970 in which community leaders admonished departing students to

¹⁰ "Pushiness" is my term to describe an attitude or type of behavior characterized by other Eskimos as bossy, rude, or unduly aggressive. The Eskimos do not say a person is "pushy", but they do criticize the behavior conveyed by the term.

¹¹ Sindell (1968:159) has reported that this is the case among Cree Indian children residing at a boarding school in La Tuque, Quebec.

remember their own culture as they learn the ways of the white men, and to retain pride and dignity in the knowledge of their Eskimo heritage.

The young people perceive quite different problems facing them. A list of these would probably include lack of jobs, a growing generation gap evolving out of different educational and experiential backgrounds, not enough unmarried girls (to the boys who outnumber them 2 to 1), vague dissatisfaction with life in Great Whale River as being "dull" coupled with an understandable reluctance to leave their homes and families, as well as adjustment problems arising out of the process of adapting to a relatively complex cultural milieu.

CONCLUSIONS

Efforts by Great Whale River youths to adjust to life in this northern town have thus far shown impressive results. They have selected many of the concepts available to them in the new town and school situation and have creatively incorporated them into their systems of thought and behavior, thereby synthesizing an existence which is, in many respects, a satisfying one.¹² Many young people are good workers, having adjusted quickly to the relatively technical and specialized jobs now available to them. Others have adapted well to boarding school life and, in spite of the contradictory socialization pressures discussed above, are good students and seemingly enjoy many of their school-related activities. The young people have also incorporated with surprising ease and much enthusiasm many of the material benefits of town life, such as modern hunting equipment, Hondas, and skidoos. Many aspects of the Eurocanadian culture — such as concern with money, obesity, crowded living conditions, and "bossiness" — are rejected and belittled. Concomitantly, a feeling of increased ethnic pride and solidarity with other native groups appears to be spreading as is evidenced by their discussions of the affairs of the politically-oriented Eskimo-Indian Association and other political matters.

¹² See Barger and Earl (1971) for response of entire Eskimo community to life in Great Whale River.

As Eskimo young people leave for school in increasing numbers, however, communicating with each other primarily in English while at school, and increasingly absorbing the values of the mainstream youth culture, the cultural distance between themselves and their elders could increase, along with a greater tendency toward deviance as defined by their elders (such as "pushiness") and peer-oriented activities. Whether these changes will coalesce into a beneficial growth process or become more and more disruptive is hard to say. At any rate, the youths, in their response to town life, have created a style of life which, although dysfunctional in some respects, is surprisingly positive considering the novelty and complexity of the situation they have encountered.

REFERENCES

BARGER, WALTER K.

- 1969 "Adaptation to Town Life in Great Whale River," M. A. Thesis in the Department of Anthropology, University of North Carolina, Chapel Hill.

BARGER, WALTER K. and DAPHNE EARL

- 1971 "Differential Adaptation to Northern Town Life Among the Eskimos and Indians of Great Whale River," *Human Organization*, 30:1:25-30.

BATESON, GREGORY

- 1935 "Culture Contact and Schizmogogenesis," *Man*, 35:178-183.

DESPRES, LEO

- 1970 "Differential Adaptations and Microcultural Evolution in Guyana," in *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*, Norman E. Whitten and John F. Szewed (eds.), New York, Free Press.

GRABURN, NELSON H. H.

- 1969 *Eskimos Without Igloos*, Boston, Little, Brown & Co.

HALL, LAWRENCE W. Jr.

- 1971 "Great Whale River Eskimo Youth: Enculturation Into the Northern Town Life," M. A. Thesis in the Department of Anthropology, University of North Carolina, Chapel Hill.

HONIGMANN, JOHN J.

1962 "Social Networks in Great Whale River," *National Museum of Canada, Bulletin*, No. 178, Ottawa, Department of Northern Affairs and National Resources.

1968 "Interpersonal Relations in Atomistic Communities," *Human Organization*, 27:220-9.

HONIGMANN, JOHN J. and IRMA HONIGMANN

1953 "Child-Rearing Patterns Among the Great Whale River Eskimo," *Anthropological Papers of the University of Alaska*, 2:1:31-50.

1965 *Eskimo Townsmen*, Ottawa, Canadian Research Centre for Anthropology.

1970 *Arctic Townsmen*, Ottawa, Canadian Research Centre for Anthropology.

LINTON, RALPH, ed.

1940 *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, Gloucester, Mass., D. Appleton Century & Co.

POLGAR, STEVEN

1960 "Biculturation of Mesquakie Teenage Boys," *American Anthropologist*, 62:217-235.

SINDELL, PETER S.

1968 "Some Discontinuities in the Enculturation of Mistassini Cree Children," in *Conflict in Culture*, Norman A. Chance (ed.), Ottawa, Canadian Research Centre for Anthropology.

STEPHENS, MARGARET

1969 "Aspirations of Eskimo Adolescents' Perception of Their Future Roles," M. A. Thesis in the Department of Anthropology, University of North Carolina, Chapel Hill.

YINGER, J. MILTON

1960 "Contraculture and Subculture," *American Sociological Review*, 25:625-635.

The Fur Trade and the Frontier: A Study of an Inter-cultural Alliance*

WALLIS SMITH

RÉSUMÉ

Pour entreprendre des relations commerciales, des relations d'alliance sont établies entre des groupes. Les Français et les Hurons ont établi une telle alliance. Les obligations de leur alliance étaient centrées sur l'échange de dons, le commerce, la guerre et la parenté. Au cours des années, cependant, à mesure que la frontière du commerce a été poussée au-delà de leur groupe, les Hurons sont devenus pour les Français seulement un de leurs fournisseurs de fourrure. Les Français n'étaient plus en mesure de justifier le coût de maintenir une alliance avec eux. A la place de cette relation d'alliance, s'est développé un commerce d'exploitation, qui a contribué à la dispersion éventuelle des Hurons par les Iroquois.

In 1640 there were fewer than four hundred Frenchmen in New France. Yet even by this date, these Frenchmen had an impact on the indigenous population far beyond their numbers. They were the intrusive factor that initiated the fur trade in the St. Lawrence Valley. It was this trade which became the effective instrument in upsetting aboriginal economies and creating sedentary and dependent groups out of hunters and gatherers.

In this paper I intend to show that Champlain as the representative of the French entered into relations of total prestation with the leaders or a number of the tribes of the area, particularly

* The research for this paper was done in 1969 under a grant from the University of Toronto. I would like to express my indebtedness to Alan Tyyska for his valuable criticisms and comments many of which I have incorporated into the paper.

the Hurons, and that with time there developed a contradiction between the demands of these relations, on the one hand, and the peculiar requisites of the fur trade on the other.

The source of this contradiction is not hard to see: the institution of total prestation, as Mauss has described it, takes the form of an exchange of all manner of goods and services between two groups linked in a moral community; yet the essential requirement of French commerce was a highly profitable good with nominal overhead costs. The contradiction between these two sets of demands only became apparent when the total prestation failed to satisfy the minimal conditions of French commerce. In the context of the French and Huron alliance (or total prestation) the French could hold to the minimal requirements of commerce first by the search for new sources of cheap furs and, second, by the unilateral reduction of their obligations to their allies. I will argue that it was precisely in this manner that the alliance which Champlain had spent years building was drastically changed and that by 1640 an exploitative trade had emerged.

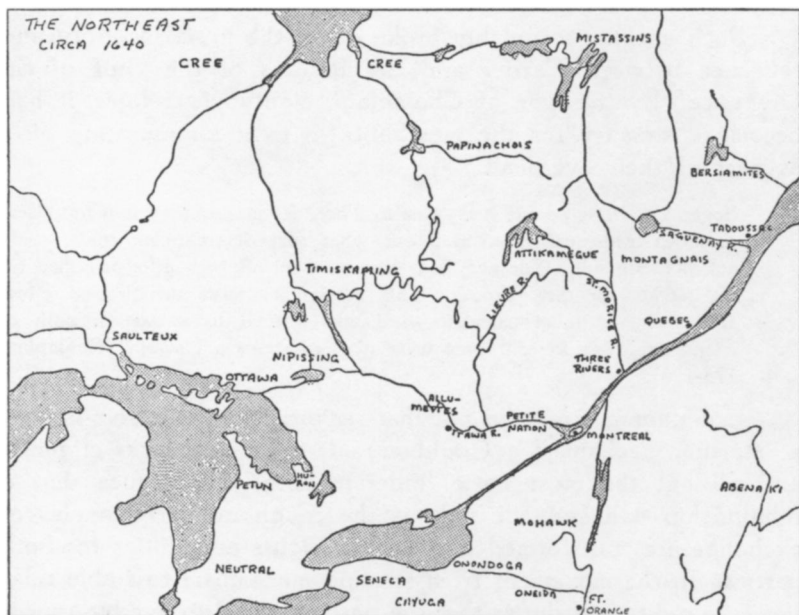
The conflicts to which this contradiction gave rise were mediated by the proselytizing activities of the Jesuits and Recollets. Since their work could be best accomplished among a sedentary population, the whole force of French intrusion into Huronia, even as early as 1634, acted toward the incorporation of the Hurons into the French commercial and cultural system. Once the structure of the alliance was changed; once the mutual constraints were removed and the frontier was pushed ahead the fur trade was free to run at will in the areas where total prestation had been the rule, halting only to bow to the game efforts of the Iroquois.

THE STARTING MECHANISM

When people have no great knowledge of each other and when suspicions may provoke violence, trade can be a precarious undertaking. Despite the fact that it may be advantageous for both parties to trade, there is no necessary peace of trade. Exchange and war are the flip sides of an encounter between strangers. Cartier fired upon an Indian trading party which

seemed to threaten him. Champlain was attacked by Indians with whom he had been trading in New England. Consequently, some mechanism is necessary which will bridge mutual hostility and ensure trust, or at least mitigate the moral savageness of the other (see Bailey 290-295).

In the absence of external guaranties, as of a Sovereign, peace must be otherwise secured: by the extension of sociable relations to foreigners — thus the trade-friendship or trade-kinship — and, most significantly, by the *terms of exchange themselves*. The economic ratio is a diplomatic maneuver (Sahlins 1965 b, 104. author's italics)



Diplomacy in this respect takes on the character of vying for amity. Initially, the relations between two groups hinge on their mutual satisfaction after each individual transaction. These exchanges are therefore balanced. But in the overview, balanced exchanges do nothing to overcome brittle relations.

...the relations between people are disrupted by a failure to reciprocate within limited time and equivalence leeways... for the main run of balanced exchange, social relations hinge on material flow (Sahlins 1965 a, 148).

As the two sides become a little more familiar with each other, as they become a little more cognizant of the potential of their relationship, time and equivalence leeways expand. Each side gives a little more until the exchanges tend to the generalized pole while the relationship as a whole becomes balanced (Foster chp. 11; Sahlins 1965 b).

The savages showed a marvellously great pleasure in possessing and obtaining these iron wares and other commodities... they bartered all they had to such an extent that all went back naked... they made signs to us that they would return on the morrow with more furs (Biggar 1924, 53).

Such exchanges quickly broke down the initial hostility and reticence between Cartier and the Indians of the Gulf of St. Lawrence. By the time of Champlain, eighty years later, it had become customary for the merchants to treat inaugurating gifts as part of their overhead.

Several of these people had come to Three Rivers, as they had promised, some to trade, others to find out what sort of treatment they would get at our hands. Our people welcomed them all with gifts provided by the agents for the purpose. This seemed to have the desired effect and many of them came forward and offered to swear an oath of friendship. We for our part were glad to strike a bargain (Champlain 125-126).

Gouldner has pointed out that reciprocity of this sort is only a "starting mechanism" (Gouldner). It is hurried, lacks etiquette and all but the most basic understanding. He argues that a relationship will stabilize only if the rough indeterminacies of exchange are transformed into explicit rights and duties for both parties. In the movement from starting mechanism to stable relation, the rights and duties that the parties intend to live by appear as points to be negotiated.

THE ALLIANCE

The French and Huron alliance was generated through a deliberate step-by-step process during which the French came to understand and ultimately assent to obligations placed upon them with respect to gift-exchange, trade, warfare and kinship. The French first had an alliance with the Montagnais leader

Anadabijou. Through him, they were brought into contact with Tessouat of the Algonquins of Allumette Island and he in turn introduced them to Iroquet, leader of the "Petite Nation". In 1609, Iroquet, in response to Champlain's promise to aid all the allies in their war against the Iroquois, brought Ochateguin a leader of the Ahrendarrhonon tribe of the Huron confederacy down to the St. Lawrence to meet Champlain. Prior to this all Huron contact with the French had been indirect and mediated by the Algonquins (Biggar 1922, 1:164). As was expected of him, Champlain accompanied the allies on their raiding expedition. In the following year, Champlain and Ochateguin undertook to place their relationship on more solid ground. Champlain consented to taking an Ahrendarrhonon back to France so that the latter could receive the hospitality of the French and be able to make some report to Ochateguin. In 1611, a Frenchman — Brulé — spent the winter in Huronia and four years later Champlain himself went there. During this interval it would seem that the French made contact with other tribes of the Huron confederacy: the Atignawantan, Tohotaenrat and Ateanghonac. Following this, the exchanges between the two people became freer. Priests, traders and soldiers moved into Huronia and Hurons were welcomed at Quebec (Biggar 1922, 5:100-108, 207; Wrong; Thwaites 4:197).

By 1626, an alliance had been welded between the French and the Huron, the basic terms of which centered about a) gift-exchange, b) trade, c) warfare and d) kinship.

a) *Gift-exchange*

Gift-exchange became a highly ritualized part of all important transactions between the French and the Hurons whether they occurred in Quebec or Huronia (Thwaites 5:249-253; Herman 1048-1049. The fact that these exchanges did occur in both Quebec and Huronia is significant, for to properly engage in reciprocity a person must be both a host and guest. Thus, the French passed out food to the Hurons in Quebec while the Hurons were liberal to their guests in Huronia (Thwaites 8:95, 127-129, 10-59). Moreover, as Sahlins has pointed out, just as significant of the fact of exchange are the terms of the exchange. On nu-

merous occasions the Indians recognized their alliance with Champlain by giving him larger gifts than they gave other traders at Montreal (Biggar 1922, 2:208-210, 4:142-144). Gift exchange was the minimum condition of all French and Huron relations. Therefore, in the course of time it was least effected by change.

b) *Trade*

Champlain was a trade-partner of Ochateguin. This meant that the involvement in the fur trade of the mass of the Ahrendarhonons on the one hand and the French traders on the other was contingent on the relationship between Ochateguin and Champlain. These leaders were intermediaries having exclusive rights to trade. For example, Champlain found that after he had established relations with the Algonquins and Hurons he had the power to prohibit these Indians from trading with other Frenchmen on the St. Lawrence (Biggar 1922, 2:203, 304). Conversely, Champlain learned that if he was going to introduce other Frenchmen to the trade, it would have to be done through gift-exchange and feasting (Thwaites 8:50-51). Sagard reported that only with the permission of their chiefs could the Attingnawantan go to the Saguenay and Quebec to trade (Wrong 99). According to the Jesuits only a few chiefs held such positions of influence and it was necessary for the Hurons to give presents to these "trade masters" to gain their consent before setting out to trade (Wrong 99; Thwaites 10:225).

A trade master seems to have been a person who had a large number of trade-partners and therefore a trade-route. There is some evidence to suggest that a trade master could call upon the resources of his kinsmen to provide him with goods for trade with his trade partners. He would take these goods (maize, tobacco, nets) and trade them for furs as he proceeded along his route, arriving, after a journey of four to six weeks, at Montreal, Three Rivers or Quebec. Upon returning to Huronia, the trade master would discharge his accumulated debts through the distribution of French trade goods.

Evidence for this interpretation comes from descriptions of transactions at Montreal and Quebec (Biggar 1922, 4:138-141,

336-337; Thwaites 6:7-11). Sagard's account of the tough trade practises of the Algonquins and Montagnais would seem to support the idea of a series of trade partnerships — if we suppose that these groups had alliances with the Hurons (Wrong 255, 266, 268). Finally, redistribution seems to have been a general rule among the Hurons (Thwaites 8:127; Herman 1054).

Trade, of course, was the primary reason for the French presence on the St. Lawrence. By accepting exclusivity as a condition of trade, Champlain had assured himself of a supply of furs. But being tied to one source of supply did not auger well for continuously high profits and hence this aspect of the alliance was to change radically.

c) *Warfare*

Warfare was endemic between the Iroquois and the tribes of the trading circle north of the Great Lakes and the St. Lawrence. Aid in warfare, then, was extremely important to the nascent relationship between the French and the Hurons. On returning from the battle in 1609, Champlain wrote,

...the Algonquins returned to their own country, and the Ochateguins [i.e. the Ahrendarrhonons] also with some of the prisoners, all much pleased at what had taken place in the war, and because I had gone with them readily. So we separated from each other with great protestations of friendship, and they asked me if I would not like to go to their country and aid them constantly like a brother. I promised them I would... (Biggar 1922, 4:103).

It was this aid in warfare, as the Indians themselves said, that set Champlain apart from the other traders on the St. Lawrence (Biggar 1922, 2:120-121).

But again it is not merely a matter of what you do but also of how you go about doing it: Champlain not only helped the Hurons and their allies but went to Huronia to do it. And then, as was typical of alliance relationships, he spent the winter there. This aspect of the alliance was by no means one-sided.

I should perhaps explain that on earlier expeditions I had visited a number of tribes previously unknown to us and unknown even to the savages living at the habitation [Quebec]. I had made treaties with most of these tribes that bound them to trade with us if we helped to

defend them against their enemies — for you must remember that no tribe, except the Neutrals, lives at peace with its neighbours (Champlain 125).

As with gift-giving, trade and (as we shall see) kinship, aid in warfare was intimately bound to the whole balanced relation between French and Huron. Thus, a change in trade has repercussions here as well.

d) *Kinship*

Trade-kinship or fictive-kinship (Trigger, 23) was created by the exchange of relatives, usually male, between leaders of different groups with the expectation that both of these young men would marry and take up residence in their adopted group. Ties such as these were initiated between Champlain and Ochateguin in 1611.

In this regard, there are many reports of Frenchmen marrying Huron women (Thwaites 14:19). Sagard wrote in 1623 that:

one of the chief and most annoying ambarrassments they caused us at the beginning of our visit to their country was their continual importunity and requests to marry us, or at least to make a family alliance with us (Wrong 125).

The Jesuits have given additional examples of the operation of trade-kinship.

When the savages give you their children to be seminarians they give them as naked as the hand — that is, as soon as you get them you must have them dressed and give their beaver robes back to their parents. They must be well lodged and well fed; and yet these Barbarians imagine that you are under great obligation to them. I add still more; generally presents must be made to their parents, and if they dwell near you, you must help them to live part of the time i.e. gift-giving (Thwaites 12:47).

On the other side of the relationship, a Huron chief expressed

...his great satisfaction in the treament accorded to our Seminarists at Quebec, and, especially to his own nephew... As for him, he now esteemed himself as one of our relatives, and in this capacity he laid claim to being one of the trade-masters of the great river ([i.e. the Ottawa-St. Lawrence] (Thwaites 13:125).

Here we have rearrived at the connection between fictive-kinship and trade. The Jesuits did not understand that these Indians had every reason to claim the French as relatives and to derive certain rights from this relationship. For their part, the Hurons were quite solicitous for the welfare of the French in Huronia (Biggar 1922, 4:275; Wrong 175, 194; Thwaites 10:101).

Obligations focusing upon gift-giving, trade, warfare and kinship were basic to the French and Huron alliance during the period 1609-1629. These obligations were held by the French because they saw the balance of power as being in the Hurons favour. For this reason, Champlain did not punish an Indian who had killed two Frenchmen (Champlain 118-119) and Sagard was immensely relieved that the Hurons took justice into their own hands and recompensed the French for goods stolen (Wrong 46). But the Hurons also perceived themselves as dependent. This is clearly the case in 1616 when a Huron murdered an Algonquin. Immediately the possibility of war between the Algonquins and the Hurons arose. It never materialized for the Hurons realized that

...none of them would ever again come down to the French, if war began with these Algonquins, regarding us as friends of the same (Biggar 1922, 2:103).

This time it was a matter of whoever threatens the Algonquins, threatens the allies of the Algonquins. Some years later when Brulé was murdered in an Attignawantan village it became a matter of whoever threatens the French, threatens the allies of the French, for the Algonquins moved to close the Ottawa to these Hurons (Thwaites 8:99; 10:307-311; 12:89). In the end, after thirty years of mutually advantageous relations, the French and Huron alliance broke down.

THE FRONTIER

Such an alliance could not have remained stable for long. The contradiction inherent in it was too large. While the Hurons were dependent upon the French alone for their trade goods, the French were never entirely dependent upon the Hurons or

any other single tribal group for their furs. Once the French had located a new source, the Hurons became less of a commercial frontier and more of a religious one. That is, the relations that characterized French and Huron interaction changed from alliance to prozelytization (see Trigger).

The progress of the frontier can be measured by the condition of the tribes left in its wake. In 1609, the year Champlain met Ochateguin, the Montagnais were the chief allies of the French. At that time they led a hunting and gathering existence (Thwaites 2:71). Ten years later a number of these Indians were living at the Habitation at Quebec. By 1622, the French had such an impact on their political processes that Champlain was in a position to appoint a successor to Anadabijou (Biggar 1922, 5:60 ff). The following year the Montagnais at Quebec tried to enforce their trade rights with the Huron by demanding food stuffs from them (Wrong 266, 268). Presumably they intended to use these food stuffs to trade for furs with the Indians living around the headwaters of the St. Maurice and Saguenay rivers. In further attempts to maintain themselves in the trade, from 1636 onward the Montagnais consistently refused to allow the Abenaki the right to trade at Quebec (Thwaites 12:187; 28:215; 24:57). By 1642 however, the Montagnais at Quebec had been by-passed. Tribes such as the Papinachois, Bersiamites and Mistassins now traded at Tadoussac (Thwaites 22:219) — something which the Montagnais had tried to prevent seven years previously (Thwaites 8:41) — while the Attikamagues traded at Three Rivers (Thwaites 29:109, 121). Once new sources of furs had been located, the Montagnais had very little leverage on the course of the trade. They could insist on their trade rights, but not being in a secure enough position to isolate themselves through enforcing them, they lapsed into a dependent relation on the French.

So it was that the first flush of the trade moved rapidly through any given area. While the Montagnais were trying to impose their trade rights on the Hurons, French traders were already among the Neutrals, Petun and the tribes north of Georgian Bay (Wrong 135, 194). This rapid expansion of the commercial frontier was not due primarily to the Indian demand for French goods. According to Innis,

...the task of continuously supplying goods... of maintaining the depreciation of those goods and of replacing the goods destroyed was overwhelming... this demand for European goods was persistent and cumulative since penetration of European goods was relatively slow (Innis 13-14).

Although a strong and persistent demand could be stimulated in a relatively small group, the fact that such a small group could never supply a sufficient quantity of fur means that this is not a sufficient explanation of the expansion of the trade. The key factor seems to have been the cost of establishing institutions which could support a stabilized trade.

French capitalists were interested only in obtaining the maximum profit with the minimum investment. They could not be expected to provide troops for the colony's defense or to invest large sums for settlement... All that was needed for the trade was a warehouse, a plentiful supply of trade goods and the maintenance of communications between France and Quebec on the one hand, the trading post and the Western Indians on the other. For this purpose there was no need for large numbers of French to be stationed at Quebec; in fact the fewer there were, the lower the costs and the higher the profits (Eccles 34).

As the cost of maintaining the trade with any particular group increased, interest in that group correspondingly decreased. As the furs in any one area became relatively depleted, the surrounding tribes who had a further lien on furs were incorporated into the trade. There simply wasn't enough capital available to permit the trade to stabilize (see Innis 12). Only furs easily obtainable and in huge quantities could turn a profit for the merchants in France. When too many ships arrived with too much in the way of goods, it quickly became a seller's market and the French took a loss (see Biggar 1922, 2:46). This was the primary reason for the continuous attempts of the French to establish a trading monopoly on the St. Lawrence.

The French did not have far to look for new sources of supply. In 1633, the first trading fleet of Ottawa Indians arrived at Quebec. These Indians had sometime earlier forced the Winnebago to participate in the trade (Hunt 48). At this time too, the Nipissings, with whom the French traded directly, were in contact with the Cree (Wrong 86; Thwaites 21:123-125). French trading alliances were also being extended around Lake Huron to the Saulteux (Thwaites 10:83). Moreover, the traditional

Ottawa-St. Lawrence route was becoming impassable owing to the depredations of the Iroquois. The effect of this was to swing the trade across the headwaters of the Lievre, St. Maurice and Saguenay rivers. Hence, the Hurons not only had more difficulty in completing their trading circle but also some of the tribes of that region were brought into direct contact with the French (Thwaites 31:209).

By the latter part of the 1630's, the Hurons had become acutely aware of the position they were in. As one Huron chief put it:

...if they should remain two years without going down to Kebec to trade, they would find themselves reduced to such extremities that they might consider themselves fortunate to join with the Algonquins and to embark in their canoes [when the latter left Huronia in the spring] (Thwaites 13:217).

In 1644 and again in 1647 the necessity of obtaining French trade goods brought the Hurons down to Quebec despite the presence of the Iroquois on the St. Lawrence (Thwaites 27:63; 32:179).

The Hurons also realized that if they were to maintain their position as middleman — the Hurons had never really depended upon their own supplies of furs — they would have to prevent the free movement of Frenchmen in their trading areas. Prior to the coming of the Jesuits, Frenchmen had travelled unhindered in Petun and Neutral territory (Biggar 1922, 4:278, 282; Wrong 194; Thwaites 21:203); but by 1640 the Hurons had closed this area to the French. The result was that the Petun and Neutrals no longer recognized any relationship with the French (Thwaites 21:177, 217-221).

These actions do not indicate that the Hurons were considering a commercial war with the French: on the contrary, they were making every effort to buttress their alliance. Although the Hurons charged that the Jesuits were the bearers of a smallpox epidemic no violence was done to them for it was "contrary to the rights of the alliance" (Thwaites 17:117-119; see also 12:89, 13:217, 14:17). In 1641, in a move paralleling Champlain's naming of Anadabijou's successor, the Ahrendarrhonons asked the Jesuits to resurrect and bestow the name of Atironta (or

Darontal as the name appears in Champlain's writings) upon a man of their choice (Thwaites 23:167). The significance of this move was that the Hurons were attempting to re-establish their alliance with the French, for Atironta had been Champlain's leading Ahrendarrhonon ally after Ochateguin's death. Eight years later, while under severe attack from the Iroquois, the Ahrendarrhonon took the extreme step of unilaterally bestowing the name of Atironta upon a Jesuit (Thwaites 34:157) hoping thereby to secure immediate French aid.

For their part, the French sent troops into Huronia in 1644 and 1648 to protect the fur fleets but took no effective action to forestall the destruction of Huronia. In 1650, the Hurons were dispersed by the Iroquois and it was not until 1654 that the Ottawas were able to re-open the Ottawa-St. Lawrence river system and trade from that quarter could resume (Thwaites 41:77).

CONCLUSIONS

Certain ecological and economic factors restricted the alliance relationship to the commercial frontier. First among these factors was the Indian's demand for trade goods — primarily capital goods of iron and copper such as hatches, picks, knives, awls, pots and nets. The desirability of these goods stemmed from the decrease in productive effort which they represented (see Salisbury). The combination of high utility with rapid depreciation and low level of supply of these goods created the necessary conditions for conflict and competition for their possession among Indian groups. The regulating factors were: 1) the rights and duties of the alliance system, and 2) the very fact that they were trading for labour saving capital goods meant that the overall cost of providing furs to the French could be reduced. Hence, many tribal groups could be swiftly involved with a minimum of friction.

The French on the other hand, given their enormous overhead expenses plus the fact that they were trading for a consumer commodity, could afford an alliance only if it were rewarded by an increase in quantity of furs. These conditions could be met

only by extending the frontier. Thus the alliance, representing an inter-cultural equilibrium, was peculiar to the commercial frontier. Inside that frontier, where the balance of economic power lay in the favour of the French, an exploitative trade could be established. The French were the sole source of supply and over a generation the Indians had become quite dependent on them.

REFERENCES

- BAILEY, F. G.
 1971 *Gifts and Poison: The Politics of Reputation*. Copp Clark, Toronto.
- BIGGAR, H. P.
 1922 *The Works of Samuel de Champlain*. The Champlain Society. Toronto. 6 volumes.
 1924 *The Voyages of Jacques Cartier*. Publications of the Public Archives of Canada, # 11, Ottawa.
- BISHOP, M.
 1963 *Champlain: the Life of Fortitude*. Carleton Library Series, McClelland and Stuart, Toronto.
- CHAMPLAIN, S. DE
 1971 *Voyages to New France 1615-1618*. M. Macklem (Tr.) Oberon Press.
- ECCLES, W. J.
 1969 *The Canadian Frontier 1534-1760*. Holt, Rinehart and Winston, New York.
- FOSTER, G.
 1967 *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*. Little Brown and Co., Boston.
- GOULDNER, A. W.
 1960 "The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement." *American Sociological Review* 25:161-178.
- HERMAN, M. W.
 1956 "The Social Aspect of Huron Property." *American Anthropologist* 58:1044-1058.
- HUNT, G. T.
 1967 *The Wars of the Iroquois: A Study in Inter-tribal Relations*. University of Wisconsin Press, Madison.

- INNIS, H. A.
1930 *The Fur Trade in Canada*. Yale University Press, New Haven.
- MAUSS, M.
1967 *The Gift*. I. Cunnison (Tr.). W.W. Norton & Co., New York.
- SAHLINS, M. D.
1965a "On the Sociology of Primitive Exchange." in M. Banton (Ed.) *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Tavistock Publications, London.
1965b "Exchange-Value and the Diplomacy of Primitive Trade." in J. Helm (Ed.) *Essays in Economic Anthropology: Proceedings of the Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, University of Washington Press, Seattle.
- SALISBURY, R. F.
1962 *From Stone to Steel*. Cambridge University Press, London.
- SMITH, W. M.
1970 "A Re-appraisal of the Huron Kinship System." *Anthropologica* 12:191-206.
- THWAITES, R. G.
1896-1901 *The Jesuit Relations and Allied Documents*. Burrows Brothers Co., Cleveland. 73 volumes.
- TRIGGER, B. G.
1960 "The Destruction of Huronia: A Study in Economic and Cultural Change." *Transactions of the Royal Canadian Institute* 33:14-45.
- TRUDEL, M.
1963 *Histoire de la Nouvelle-France: 1 Les Vaines Tentatives 1524-1603*. Fides, Montreal
1968 *Introduction to New France*. Holt, Rinehart and Winston, Toronto and Montreal.
- WRONG, G. M.
1939 *Father Gabriel Sagard's The Long Journey to the Country of the Hurons*. The Champlain Society, Toronto.

Notes biographiques sur les fondateurs et les guides spirituels des sectes synchrétiques au Gabon

STANISLAW SWIDERSKI

SUMMARY

In Gabon, religious syncretism as a spontaneous popular movement began around 1920, sparked by the social unbalance of the Fang people. This syncretism, inasmuch as it was a mixture of traditional cult elements and elements of Christian cult, was to serve first of all as a means of re-integrating the cult of these people. Today, however, it may be considered as the first step towards the creation of an African Christianity. The Fang people have adapted two cults: the skull cult called Bouiti which was founded by the Pygmies, developed by the Mitsoghos and the Apindjis and brought by them into the region of Lambaréné and Libreville; and the Ombwiri cult, created by the peoples known as N'Komi and Miéné around Lake Como and gradually established in the Gabon estuary.

Today, there are several dozen Bouitist and Ombwirist sects having for origin the particular visions of their founders and the specific circumstances of their religious calling. It is to be noted that the religious personality of these founders and spiritual guides was formed under the influence of a number of factors of social, political, cultural, religious and psychological nature. The appearing of founders of sects may be considered the consequence and proof of the people's sufferings and aspirations, crushed as they were by French colonization, alienated by occidental culture and religion and crushed by the materialistic civilization of the White race.

Spiritual guides encourage their people by their sermons, by prayers, by ceremonies and particularly by symbolic actions centred on notions of birth, death and spiritual rebirth.

INTRODUCTION

Dans l'étude sur les sectes synchrétiques, si populaires aujourd'hui dans le monde entier, on souligne leur aspect socio-politique et culturel aussi bien que leur aspect "purement" religieux, en

s'efforçant de trouver des raisons valables pour justifier ce mouvement universel de libération et d'émancipation. On sait qu'à côté de ces raisons existent aussi des raisons psychologiques, qui ne sont pas moins valables ni importantes que les premières.

Pour résoudre, ou au moins pour mieux comprendre le problème des sectes syncrétiques, il faut envisager, plus qu'on ne fait d'habitude, la fonction profane de la religion plus que sa fonction "sacrée". De même, il faut peut-être voir dans les guides spirituels des sectes syncrétiques non seulement des personnes "sacrées", dotées d'un charisme, d'un équilibre psychique et d'une certaine sagesse, mais aussi des hommes politiques, soucieux de l'avenir de leur peuple. Il se peut que parfois on ne puisse voir en eux que des hommes cherchant tout simplement la satisfaction de leur ambition. Mais cela ne doit pas empêcher de les voir tels que les voient leurs fidèles. Frustrés et aliénés, ils voient, le plus souvent, dans la religion leur seule possibilité de s'épanouir, de s'imposer et de se dépasser.

La conjoncture socio-politique, économique, culturelle et religieuse spécifique a déclenché chez ces hommes ambitieux et intelligents le besoin de s'engager à la recherche de possibilités pour réaliser un idéal perdu, retrouvé ou espéré. On sait que les circonstances qui se trouvent à la base de cette recherche sont le résultat la plupart du temps de la colonisation politique et culturelle qui a humilié le peuple noir; elles découlent également de la rencontre de deux systèmes religieux: l'un traditionnel et animiste et l'autre apporté par le colonisateur ou le missionnaire blanc. Dans cette rencontre de deux cultures et de deux religions se sont affrontées nécessairement deux échelles de valeurs: les unes en lien direct avec la vie, donc vécues et utilitaires; les autres, au contraire, provenant des livres ou de la révélation, par conséquent spéculatives et abstraites au moins dans leur présentation.

Une autre sorte de circonstances favorables au développement de ce phénomène tient au dynamisme de la religion traditionnelle, grâce auquel cette religion des ancêtres a pu s'adapter à un nouveau milieu. Elle a donc suivi l'homme de la brousse à la recherche de travail sur les chantiers forestiers, dans les petites boutiques de savon et de bière, dans les usines et dans les bureaux d'administration publique. Avec lui elle a pris de nouvelles formes d'ex-

pression plus délicates et plus sublimes tout en restant malgré tout toujours la même dans sa fonction profane, humaniste et sociale. En effet, il est vrai de dire qu'en évoluant elle l'a anobli dans ses sentiments religieux, en le libérant du culte vulgaire des crânes et de l'anthropophagie et lui a promis un avenir meilleur. Par contre, il est vrai aussi qu'on pourrait parfois interpréter cette évolution religieuse tout simplement comme une déhistorisation de la vie même et une évasion vers un monde irréel et fantastique, se servant pour ce but d'une drogue sacrée.

Au Gabon, le syncrétisme religieux revêt une fonction multiple. En tant que courant religieux de tendance réformatrice il a tout d'abord visé à assainir les pratiques traditionnelles du Bouiti Dissumba, société ancestrale d'initiation pour les hommes, et de l'Ombwiri, société d'initiation et de guérison pour les femmes. Aujourd'hui on peut retracer ce processus évolutif des formes culturelles rudimentaires vers leur anoblissement, leur intériorisation et leur spiritualisation. D'autre part, on constate que ce syncrétisme religieux en tant que mouvement de libération politique, culturelle et religieuse tend à créer une nouvelle religion, un christianisme africain, autonome, indépendant et libéré du contrôle de la hiérarchie ecclésiastique catholique. Il tend aussi vers l'autonomie de la culture locale. Le rôle des fondateurs et des guides spirituels de ces sectes est ici énorme. Lorsque les fondateurs des nouvelles sectes projettent leur vision personnelle de l'avenir religieux, culturel et politique du peuple, les guides essayent de les suivre et de réaliser leur programme. Ils démocratisent leurs idées reçues dans une vision ou retrouvées par des réflexions.

Nous présentons ici des "Notes biographiques sur les guides spirituels et les fondateurs des sectes syncrétiques au Gabon" assemblées au cours de trois missions ethnologiques successives dans ce pays. Elles ont été complétées par des recherches en été 1972, grâce aux subventions et au patronage de l'Université d'Ottawa et du Centre de recherches de l'Université Saint-Paul. Pour l'instant, elles constituent donc le stade préliminaire d'un ouvrage complet en préparation sur le syncrétisme religieux au Gabon. Telles quelles ces "Notes..." sont le résultat du témoignage direct de ces gens qui se distinguent des autres par une expérience religieuse plus profonde, par une conscience raciale

et nationale plus aiguës et surtout par un engagement sincère et dévoué à l'égard des affaires de Dieu et du peuple.

Ces "Notes..." contribueront peut-être à un changement d'opinion vis-à-vis de ces gens "originaux", souvent mal jugés, mal connus et méprisés. On sait par exemple que les journalistes à bon marché et les observateurs superficiels ne voient en eux que des rêveurs, des charlatans ou des hommes bizarres et déguisés, "faisant la parodie de la messe catholique", comme disent certains. On les accuse parfois de subversion, de paresse et de non-engagement dans la situation économique actuelle du pays. Cette attitude injuste montre la nécessité de les étudier plus profondément et plus objectivement. On comprendra ces personnalités exceptionnelles en examinant le contexte socio-culturel et politique qui les a formées et conditionnées à devenir telles qu'elles sont, c'est-à-dire des signes révélateurs du caractère et du niveau spirituel du peuple de leur temps. On se trompe encore aujourd'hui lorsqu'on les juge d'après leur costume, leurs cérémonies et leurs cases rituelles. Ils n'inventent pourtant rien. À leur tradition culturelle et rituelle, ils ajoutent ce dont l'Eglise catholique dispose dans son culte: les bougies, les dentelles, l'eau bénite, les médailles et les couleurs. Leurs cérémonies ne sont ni une parodie de la messe ni un théâtre religieux. À leur façon africaine, ils expliquent à leurs fidèles les valeurs religieuses universelles qui se trouvent tant dans les religions animistes que dans le Christianisme: l'idée de la vie, de la fraternité, de la justice, la valeur de la souffrance et le désir du bonheur, tout un ensemble de notions qui constituent la base commune de l'expérience vitale, tout particulièrement chez ces peuples si longtemps maintenus en état d'infériorité par les autres races et aux prises avec une nature inhospitalière.

EVUNG ETUGHE ANTOINE

L'histoire orale concernant la réforme religieuse et sociale du Bouiti mentionne plusieurs noms de Fang qui se sont distingués des autres par leur sensibilité aux problèmes concernant l'avenir de leur peuple. À partir des premiers initiés Fang, elle nous présente la personnalité des grands penseurs, réformateurs de la vie

spirituelle et fondateurs de communautés religieuses. Aujourd'hui ils sont respectés par le peuple gabonais, admirés et aimés par leurs adeptes. Selon Antoine Ndong, instituteur et propriétaire d'une case rituelle boutie de la secte Dissumba à Libreville (quartier Sainte Anne) et d'après les autres boutistes, le premier initié au Bouiti parmi les Fang a dû être Ntoutoum-Nze Ndong, du village Nzeng-Mianga, près de l'actuel aérodrome de Libreville. Son "baptême par l'iboga" eut lieu sans doute vers 1900. Il est mort en 1912 à Ndoumeya, sur le fleuve Nounba.

La tradition mentionne ensuite les noms d'Amvame Essone, Obiang Ndong et plusieurs autres, parmi lesquels se trouve aussi le nom d'Evung Etughe Antoine. (Fig. 1) Ce dernier compte

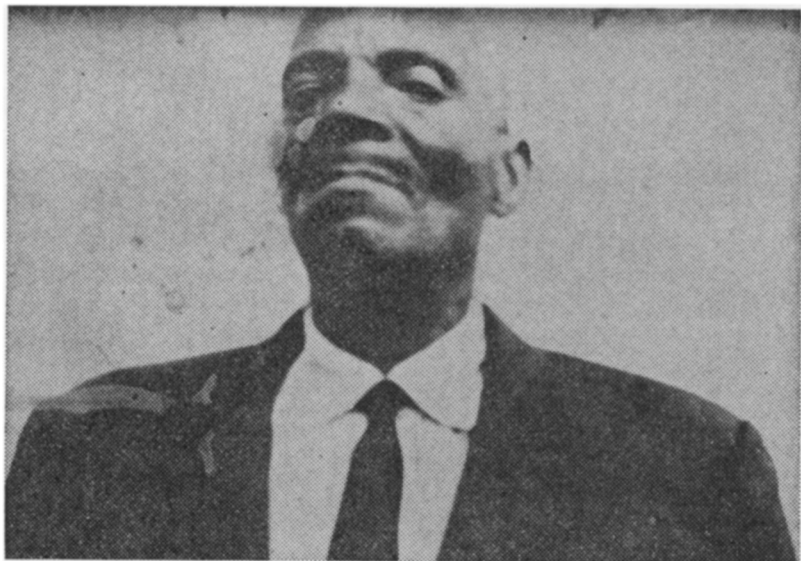


Fig. 1. *Evung Etughe Antoine*, fondateur du Yembawe. Sibang.

donc parmi ces gens qui les premiers s'adonnèrent à la recherche du mysticisme authentique des Mitsogho, peuple vivant dans la brousse au fond du pays.¹ Evung Etughe Antoine vivait justement au moment où l'intérêt pour ce mysticisme fleurissait.

¹ Les Mitsogho et les Apindji, peuples voisins et apparentés par la langue et par l'appartenance au même groupe ethnique OKÂNDE, habitent la région de la Ngounie, entre les villes Fougamou, Mouila et Mimongo.

On le sait, en effet, ce sont les ouvriers mitsogho qui, en émigrant vers Lambaréné et l'Estuaire du Gabon, en quête de travail sur les chantiers forestiers ou en ville, ont apporté parmi les Fang leur culte ancestral, le Bouiti. Les Fang l'ont adopté. Les motifs de cette "conversion" massive des Fang étaient au début de nature individuelle. Poussés par la curiosité de "voir" les choses de l'Au-delà, grâce aux hallucinations provoquées par la plante sacrée iboga,² les Fang ont pu, avec le temps, découvrir dans le Bouiti Dissumba de nouvelles valeurs socio-religieuses. Cette plante rituelle donnait en effet aux initiés l'occasion d'une nouvelle forme d'expérience religieuse, inconnue jusqu'à présent des Fang. En outre, cette plante créant un sentiment de fraternité était un moyen excellent de cohésion clanique et tribale.

Etant donné qu'Evung Etughe Antoine était apparenté avec Obiang Ndong, un des premiers initiés, il est fort probable qu'il a été aussi influencé par lui et orienté vers la recherche d'une nouvelle "religion".³

Evung Etughe Antoine est né vers 1890. On ne connaît pas les événements de sa jeunesse, qui permettraient de mieux comprendre les ambitions de cette personnalité religieuse qui s'est révélée capable d'influencer et de marquer ses futurs adeptes et fils spirituels et de les pousser vers une nouvelle vie religieuse. On sait seulement de lui ce que ses confrères ou ses ennemis ont pu ou voulu témoigner. D'après ses confrères, il a été initié au Bouiti Dissumba en 1912. Grâce au "baptême par iboga", dans

² L'iboga (Tabernanthe iboga, Baillon); nom galoa: ébôgha, petit arbuste des sous-bois des forêts du Gabon, de la Guinée équatoriale, du Cameroun du Sud et du Congo du Nord. A cause de son rôle thérapeutique et magique, l'iboga est souvent cultivée à proximité des cases rituelles. Dans les sectes synchrétiques elle est utilisée comme communion. (Voir: SILLANS, R. et WALKER, R. A. Les plantes utiles du Gabon. Paris, 1959.

³Le Bouiti était considéré comme "religion" parce qu'il englobait dans l'histoire des Apindji et des Mitsogho non seulement la fonction culturelle, éducative et politique mais aussi la fonction religieuse en tant qu'institution culturelle qui doit établir le contact avec les Ancêtres et Dieu, Nzambe, au nom du peuple. Voir: S. Swiderski: Le Bwiti, société d'initiation chez les Apindji; Dans: *Anthropos*, Vol. 60: 1965; le même: Les agents éducatifs traditionnels..., *Revue de Psychologie des Peuples*. Le Havre 1966. Voir aussi: Raponda — Walker, A. et Sillans, R., Rites et croyances des peuples du Gabon, 1962, Paris. Le Bouiti n'est pas encore une religion au sens strict. Il est encore une société ésotérique et secrète d'initiation, malgré son caractère intertribal aujourd'hui. Le Bouiti est une philosophie religieuse.

cette "religion", il a reçu comme nom Moupingningui, ce qu'on traduit par "Très cher". Il se fait donc initier au Bouiti Dissumba, ce culte des crânes, qui conservait de son temps, et longtemps encore après, le caractère ésotérique de ses cérémonies et la primitivité des moyens nécessaires pour établir le contact direct avec l'Au-delà. C'est seulement après quelques années que Evung Etughe, comme les autres Fang d'ailleurs, découvrit la brutalité de ce culte, marqué par l'anthropophagie. Evung Etughe se sentait mal à l'aise dans cette religion des Bilopes,⁴ qui lui était étrangère par la langue utilisée, la tradition et la mentalité de ses fondateurs, mitsogho et apindji. D'autre part, il y avait certainement des contrastes criants entre les expressions du culte chrétien que Evung Etughe voyait dans la région de l'Estuaire⁵ et ce qu'il cherchait constamment par sa religiosité. D'ailleurs quand le premier enthousiasme pour ce "voyage"⁶ mystique vers l'Au-delà se fut affaibli, les Fang ont commencé à réfléchir sérieusement et de façon critique sur les valeurs "purement" religieuses du Bouiti. Et ils y ont trouvé de véritables valeurs socio-religieuses, conformes à leurs besoins de renforcement de leur cohésion socio-culturelle et religieuse. Leur réflexion saine et sérieuse concernait la possibilité d'adaptation du Bouiti Dissumba à la mentalité et à la religiosité propres des Fang. C'était vers les années trente, l'époque qui peut être considéré comme le début de la grande réforme dans la vie religieuse des Fang au Gabon et en même

⁴ Le nom "Bilopes" a été donné par les Fang aux Apindji et aux Mitsogho parce qu'ils ne les comprenaient pas.

⁵ L'Estuaire est un des neuf districts du Gabon, situé au Nord-Ouest du pays et habité à 51% par les Fang, à côté des Omyéné-Séké (9%), Eshira 1,5% et d'autres minorités.

⁶ "Le voyage" spirituel des bouitistes peut être comparé au "voyage" des hippies, étant donné qu'il est accompagné des mêmes symptômes. Il se caractérise par des observations visuelles comme l'intensification des couleurs, la distortion des formes et des observations auditives, se manifestant par des distortions dans la perception du temps et de l'espace, permettant d'entendre la voix "mystérieuse" de l'au-delà.

Les effets physiques provoqués par l'iboga sont les suivants: tremblements légers, engourdissement, nausées, vomissements et faiblesse. Le rythme cardiaque est élevé et les pupilles dilatées.

Les réactions émotionnelles se présentent sous forme d'expériences mystiques et extatiques et de visions fondées sur des sensations agréables. Ce "bon voyage" peut être considéré au plan profane comme un moyen d'échapper aux difficultés de la vie quotidienne (comme chez certains hippies) mais au niveau religieux il est un moyen naturel de connaissance d'une réalité spirituelle, justifiée par la foi religieuse.

temps comme le début du syncrétisme religieux dans ce pays. Désagréés et désunis intérieurement et d'autre part bouleversés par les idées nouvelles les Fang commencèrent à voir dans les idées bouitistes un moyen de régénération spirituelle et de cohésion socio-culturelle possible. Le rôle d'Evung Etughe Antoine dans ce réveil "racial" et religieux n'a pas été moindre que celui des autres fondateurs, ses contemporains, comme Ntoutoume Ekomie Georges par exemple.

Ne se sentant pas bien dans le Dissumba, Evung Etughe a décidé de rompre avec ce culte. Il se sentait gêné par l'anthropophagie, le fétichisme, par la nudité, le manque d'intérêt à l'égard des problèmes sociaux du moment mais plus encore il souffrait du manque de sensibilité à tout ce qui constitue une véritable expérience religieuse.

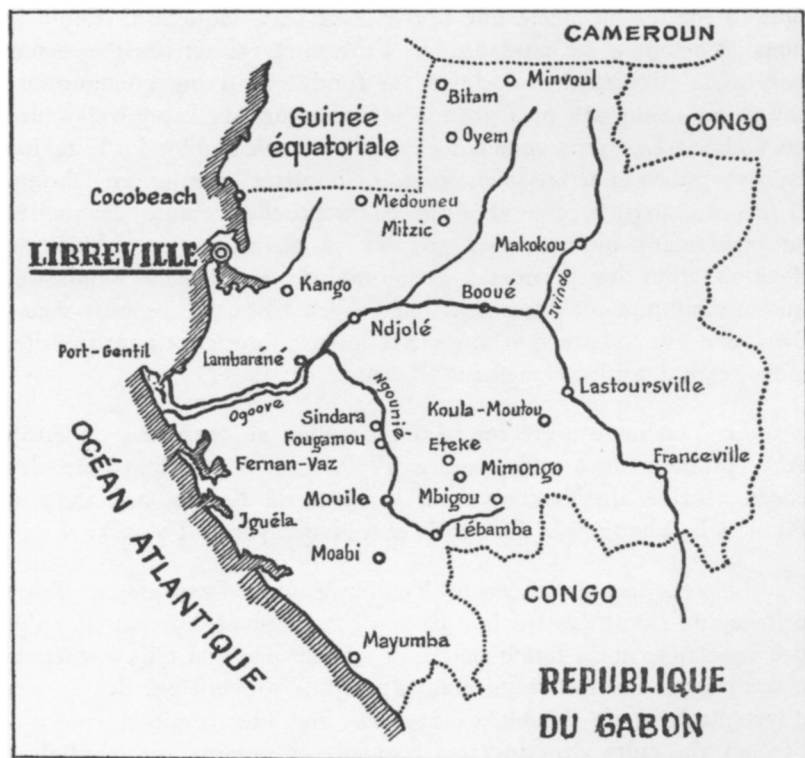
Lorsque vers 1935 Henri Menguelé, Fang de Sibang, quitta le Dissumba pour se faire initier à une nouvelle secte bouitiste, le Ndeya Kanga, en 1937, Evung Etughe se joignit à lui. Avec Alois Avelé Ngema, Laurent Mendon Mba et Henri Menguelé, les fils spirituels de Ntoutoume Ekomie Georges, Evung Etughe prit pour idéal de réunir et de réorganiser tous les bouitistes qui s'étaient séparés du Dissumba. Ce but les unissait sur un plan spirituel plutôt qu'amical, car le nouveau guide prétendait pouvoir offrir à ses collègues les conditions voulues pour réaliser mieux dans de nouveaux cadres, le programme religieux bouitiste véritable. Leur guide spirituel était Ntoutoume Ekomie Georges. Leur collaboration ne dura cependant pas longtemps. Bien qu'unis par un même idéal et comprenant tous également la nécessité d'une réforme du Bouiti, la jalousie, l'orgueil et l'ambition personnelle ne permirent pas à Evung Etughe de suivre les idées de Henri Menguelé qui était plus jeune que lui. D'après l'opinion des adeptes de la secte Yembawe, Henri Menguelé voulait en imposer à Evung Etughe dans les affaires du culte, où il imitait de trop près le culte catholique. Evung Etughe, poussé par ses réflexions, cessa de collaborer. Dérouté pour la deuxième fois, il essaya un changement d'orientation en créant un petit commerce ici et là, par exemple à Libreville au quartier N'Kembo, mais il ne réussit pas non plus dans cette tentative. Ses préoccupations socio-religieuses continuelles ne le laissaient pas libre. Il se décida

donc à fonder lui-même une nouvelle secte, à laquelle il donna le nom "Yembawe", c'est-à-dire la Fraternité. C'est ainsi que par besoin de protestation il devint le fondateur d'une communauté religieuse et un des plus grands réformateurs de la vie religieuse au Gabon. Les gens venaient chez lui, passaient avec lui le temps en discussions et se laissaient ensuite "baptiser" par lui par l'iboga. Il faisait construire des mbandja, cases rituelles, autour desquelles se groupaient aussitôt des adeptes et ses disciples. Ainsi se développèrent les premières communautés religieuses Yembawe, qui se distinguaient des autres par l'esprit fraternel de leurs membres, par leur tolérance et une vie religieuse intérieure approfondie, mais restant authentiquement africaine.

Le Yembawe a été fondé à Libreville, au carrefour de Atoñ Abe, probablement vers l'année 1940. On voit aujourd'hui des cases rituelles de Yembawe sur la route de Kango, à Sibang, à Akok, à Sizabang près d'Ovendo et à Nzameyong. (Voir la carte)

La création de la secte Yembawe était l'expression d'une réforme du Bouiti Dissumba. Evung Etughe avait horreur du culte des squelettes et du fétichisme, il ne voulait pas non plus participer à des cérémonies qui se terminaient le plus souvent par des scènes d'ivrognerie et de débauche sexuelle. Son idéal était la spiritualisation du culte des ancêtres, considérés comme intermédiaires entre l'homme et Dieu. Mais d'autre part, il s'opposait au caractère pro-catholique des cérémonies et du calendrier liturgique qu'Henri Menguelé a introduit dans sa secte, le Ndeya Kanga (communauté Mikabo). Evung Etughe luttait contre tout occidentalisme, ayant conscience de la valeur propre de la culture et des croyances des Fang. Il rejetait donc dans les cérémonies l'utilisation des bougies, de la croix et de la statue de la Sainte Vierge mais, par contre, il voulait les remplacer par les personnes mythiques Egnépé et Gningone Mebeghe que fournissait la tradition bouitie. Il recommandait l'emploi du feu uniquement et cela seulement dehors. De même il exigeait que les fidèles s'habillent rituellement, en blanc, lors des cérémonies.

Malgré la recommandation d'Evung Etughe Antoine, de garder la simplicité dans la vie religieuse et liturgique et malgré son désir de rester africain dans toutes les expressions culturelles



de la vie religieuse et de la structure du culte, après lui ses adeptes ont introduit des grades distinctifs, imitant la hiérarchie ecclésiastique catholique.

Dans cette hiérarchie, Evung Etughe, lui-même, a été placé au grade suprême avec le titre Ngondza, "le pape", titre qui lui est réservé uniquement en tant que fondateur. Les autres portent les titres suivants:

Pagne	—	"cardinal"
Kombo	—	"Christ" (chef)
Mimona	—	"archevêque"
Bandzi	—	"initié"

Evung Etughe Antoine s'est converti au catholicisme en 1966, un an avant sa mort. C'est lui-même qui a choisi son nom du baptême chrétien. Il figure dans les livres de la paroisse Saint-

Michel à N'Kembo, quartier de Libreville, sous les noms suivants: Antoine-Marie-Jean-Fidèle. En l'absence d'informations plus précises sur ce sujet, on peut seulement faire deux remarques. D'une part, on peut s'étonner profondément de ce changement ultime d'orientation chez un homme qui avait manifesté si clairement sa conscience des valeurs religieuses proprement africaines et son opposition foncière à l'influence catholique. Par ailleurs, cependant, l'exigence profondément mystique de son caractère peut certes permettre de comprendre qu'il ait poursuivi sa recherche d'un idéal religieux même après qu'il l'ait, semble-t-il, déjà atteint. Evung Etughe est mort en 1967. Dans la mémoire de ses disciples et de ses fils spirituels de la communauté religieuse Yembawe, il est un personnage marqué par Dieu et doté d'un charisme. Aux yeux des autres, il est un exemple parmi plusieurs autres de son époque d'hommes qui se distinguaient par leur sensibilité à l'égard des affaires religieuses et par leur engagement sincère dans les problèmes socio-culturels du peuple Fang. Il est un de ceux de la première génération qui semble avoir développé au maximum les deux motivations principales des fondateurs: le besoin de répondre aux aspirations religieuses Fang et le désir de valoriser leur culture et leur tradition africaines.

NTOUTOUM EKOMIE GEORGES

Ntoutoum Ekomie Georges est né en 1906. Georges est le prénom qu'il reçut lors de son baptême à la mission catholique Saint-Paul à Donguila, où il fit ses études primaires et où il put voir de près la vie religieuse et culturelle des Blancs.

Ce grand réformateur du Bouiti vit le jour dans la tribu Ge, de la famille Vino. En ce qui concerne sa vie privée, il était polygame. Selon le témoignage d'Aloys Avele, son fils spirituel et son successeur, il avait sept femmes, mais d'après les informations de Menguelé Henri, son second fils spirituel et successeur, il devait avoir seulement trois femmes, qui lui ont laissé trois garçons et une fille. Une seule femme lui est restée fidèle jusqu'à sa mort.

D'après le témoignage du même disciple et fils spirituel, Menguele Henri, du village Sibang, au km 5 sur la route de

Kango, Ntoutoum Ekomie Georges avait une bonne constitution physique, était solidement bâti mais pas très grand. Le teint de son visage était très noir. Sa tête, un peu trop grande, était remarquable par le crâne bien formé et grand aussi.

A Donguila, où il a été baptisé et éduqué, il n'a pas exercé une fonction spéciale. Mais c'est peut-être là que dans son cœur est née l'idée de se donner à la vie religieuse. Malgré l'atmosphère occidentale de la mission ou peut-être au contraire à cause de cela, Ntoutoum Ekomie restait fier de sa "race" fang et sensible à l'avenir de ce peuple. Il fréquentait l'église et pratiquait avec une foi profonde la vie religieuse, mais ses besoins spirituels n'étaient pas satisfaits par ce que la mission pouvait lui offrir. Sa religiosité africaine, à plus forte raison étant celle d'un Fang, était basée sur l'ambition; une fierté exagérée et même un certain orgueil le poussait à s'intéresser aux problèmes de l'au-delà, du malheur, du bonheur et de la prospérité. Elle était marquée depuis son enfance par le besoin d'un contact vivant, mais spirituel avec les ancêtres. Elle dépassait donc par ses aspirations, ses cadres et son caractère africain les dimensions occidentales de la religion acceptée par le baptême. Mais, comme nous le verrons plus loin, sa religiosité était aussi en opposition avec le culte des ancêtres exprimé par des formes exagérées, par la vénération des crânes et poussé parfois jusqu'à l'anthropophagie, dont on accusait le Bouiti Dissumba.

Attiré, comme Evung Etughe et les autres, par le désir de "voir" les choses "cachées" aux non-initiés, Ntoutoum Ekomie Georges se fait pourtant initier d'abord à ce culte mitsogho. Il a donc été initié à une des deux branches du Bouiti des Mitsogho, celui de Mitombo qui, comme l'autre branche, le Bouiti Manga (Maganga) est issu du Bouiti Dissumba. C'est son frère aîné, Babiteghé, de la tribu Gé, qui a élargi par cette initiation de l'iboga les horizons de sa vie religieuse. Nous ne savons pourtant pas combien de temps il resta dans cette secte. Il la quitta assez vite parce qu'elle était moins connue et moins à la mode que le culte de Dissumba.

A la suite d'une vision et surtout d'une maladie, sa vocation religieuse fut renforcée et le poussa à se faire initier à Dissumba. Un petit commerce qu'il avait entrepris, comme Evung Etughe, ne lui donna pas satisfaction. Selon sa vision, il devait suivre la

voie religieuse. L'occasion s'en présenta bientôt. Travaillant au chantier parmi les Mitsogho il se laissa influencer par eux. Lorsqu'un jour il tomba malade, on le soumit aux soins d'un guérisseur mitsogho. Une fois hors de danger, Ntoutoum Ekomie Georges s'attacha à son sauveur. Alors celui-ci, pour lui assurer une bonne santé durable, demanda qu'il soit initié. C'était donc pour la deuxième fois que Ntoutoum Ekomie Georges recevait l'iboga, et cela tant pour avoir des visions qu'enfin aussi de "voir clair". La première fois ça avait été dans le Mitombo et cette fois-ci à Dissumba où il espérait obtenir un niveau supérieur d'initiation spirituelle. En outre, non seulement lui, mais avec lui toute sa famille et ses enfants furent initiés. Les cérémonies eurent lieu, comme racontent les témoins, "de l'autre côté, chez les Mitsogho".

L'enthousiasme de Ntoutoum Ekomie ne dura pas longtemps. Comme l'histoire du Bouiti nous le démontre, les Fang qui y sont entrés en sont sortis tôt ou tard choqués par le "vampirisme", comme ils disent et par la primitivité du culte. Ceux qui ont rompu avec le Dissumba où ils ont pris goût au mystère de l'Au-delà et où ils ont été marqués d'autre part par le dégoût, devant la découverte de rites plus ou moins désacralisés, se sont mis à la recherche de nouvelles possibilités pour combler leur besoin d'une expérience religieuse plus profonde et plus émouvante.

Ntoutoum Ekomie s'est rendu alors à Kango, ville qui encore aujourd'hui est comme un carrefour de "races" et où se rencontrent les routes provenant du sud par Lambarené et du nord-ouest, de l'Estuaire, de Libreville. C'est ici que se concentraient le commerce et la distribution des travaux sur les chantiers forestiers. C'est ici aussi que sa personnalité religieuse mûrit. C'est là enfin qu'il put regrouper autour de lui des gens avec lesquels il songea à reprendre, encore une fois, la vie religieuse mais sous une autre forme.

Plusieurs raisons ont poussé Ntoutoum Ekomie Georges à quitter le Dissumba. Peut-être touché et influencé par le catholicisme, il ne cachait pas sa désapprobation, comme Evung Etughe, à l'égard d'éléments de ce culte tels que l'utilisation des cadavres, les reliques et la consommation de la chair humaine si étroitement liés avec les cérémonies bouitistes. Comme ce dernier aussi il s'était opposé à l'ivresse et à la nudité qui accompagnaient souvent

les cérémonies. Mais, en outre, d'après ce que racontent certaines personnes initiées en même temps que lui, on lui reprochait de ne pas "voir clair", bien qu'il eut consommé l'iboga avec les autres. Grâce au catholicisme, lui, comme les autres Fang, était déjà sensibilisé à une vie religieuse intensive pour pouvoir se détacher du culte primitif des ancêtres et s'approcher de Dieu, Nzame. Il n'avait plus besoin de les voir à l'occasion des séances nocturnes, les ngozes, ou grâce aux visions lors d'une festivité spéciale. Il reprochait toujours au Dissumba de trop se concentrer autour des morts et de ne pas aller voir les affaires du ciel. Selon lui, les ngozes, les cérémonies nocturnes, devaient servir d'occasion à une prière, qui aidât l'homme à s'intérioriser et à vivre par sa prière le contenu de sa foi. D'ailleurs cela correspondait également mieux à sa nature et à son caractère, si le reproche de ne pas "voir clair" était vrai.

Aujourd'hui encore ses confrères et ses premiers fidèles parlent de sa "transfiguration" spirituelle, qui eut pour conséquence la naissance d'une nouvelle religion, le Ndeya Kanga.⁷ Dans la vision, qu'il avait eue à l'âge de vingt-neuf ans, soit vers 1935, parmi plusieurs recommandations il lui fut enjoint par une voix intérieure de ne plus fréquenter l'Eglise catholique à cause de son orgueil et du manque de fraternité qui y règne, comme ils disent, et aussi à cause de la prétendue supériorité des Blancs.

Ntoutoum Ekomie est devenu fondateur d'un nouveau culte, d'une communauté religieuse, qu'il a doté d'un dynamisme, d'un optimisme et d'un programme humaniste ayant pour base une expérience religieuse profonde et personnelle. Malgré son optimisme les années suivantes furent dures, pleines d'expériences personnelles, d'échecs avec les fidèles, de controverses avec les partisans du Dissumba et pourtant, malgré tout, pleines aussi d'espoir. A ces souffrances morales s'ajoutèrent les souffrances physiques provoquées par une maladie du cou. La tradition, pour reprendre l'expression biblique, raconte qu'il a souffert quarante jours et quarante nuits sans pouvoir bouger dans son lit. Il était en partie paralysé. Il mourut à l'ancien village Ndong, le dimanche, 10 juin 1951, et fut enterré sur le terrain de M. Abouguende Pierre-

⁷ Voir: S. Swiderski, Notes sur le Ndeya Kanga, secte syncrétique du Bouiti au Gabon. *Anthropos*, vol. 66, 1971.



Fig. 2. La tombe de *Ntoutoum Ekomie* Georges, Fondateur du Ndeya Kanga. (à côté de la tombe ses disciples: Aloys Avele Ngema et Laurent Mendon Mba). Au fond la première chapelle, Saint Cœur de Marie.

Paul, aux bords de la rivière Mbounda. Selon la volonté du fondateur, ses ossements devaient être déterrés et inhumés dans la nouvelle "église", qui se construisit quelques années après. L'arrestation de ses fils spirituels et successeurs, avec à leur tête Laurent Avele, a interrompu l'entreprise commencée.

Ntoutoum Ekomie Georges repose donc encore là où il a construit sa première chapelle, (Fig. 2) la consacrant au Saint Cœur de Marie (Nlem Mvé Maria), où il espérait pouvoir spiritualiser les idées que son peuple, Fang, empruntées au Bouiti des Mitsogho pour devenir plus fort.

On peut s'étonner étant donné que Ntoutoum Ekomie était contemporain d'Evung Etughe qu'il n'y ait pas eu de collaboration entre eux.

Malgré des traits communs, les deux fondateurs ne se rencontraient pas pour réfléchir ensemble sur les problèmes actuels. Chacun vivait son idéal selon sa vocation propre qui lui avait été donnée par une vision individuelle. Même leurs enfants, jusqu'à aujourd'hui, ne s'invitent pas mutuellement pour organiser les cérémonies, ce que d'autres sectes ont l'habitude de faire.

On sait que dans ce temps de la recherche des nouvelles formes religieuses, les relations entre les différents réformateurs et guides spirituels n'étaient pas bonnes. La jalousie, le soupçon et la concurrence divisaient ces gens, pourtant soucieux de l'avenir commun. La plus grande opposition provenait des adeptes du Dissumba, duquel ces guides se séparaient pour créer de nouvelles cellules de vie religieuse. Malgré tout Ntoutoum Ekomie Georges restait ouvert aux autres, étant toujours gentil, toujours prêt à rendre service en tant que "docteur", guérisseur. Ainsi, il attira l'attention des missionnaires catholiques qui le respectaient pour son équilibre moral et son intelligence ainsi que le peuple qui l'admirait pour sa bonté et sa justice. S'il n'eut pas beaucoup de fidèles dans sa nouvelle religion, le Ndeya Kanga, il faut peut-être penser que c'est à cause de son caractère peu communicatif. On raconte de lui qu'il était un esprit fermé et qu'on ne savait jamais au juste ce qu'il pensait. Il ne parlait pas beaucoup.

L'histoire du Ndeya Kanga et surtout l'étude de la personnalité religieuse de Ntoutoum Ekomie Georges peuvent nous servir

comme exemple de la façon dont apparaît et se constitue une nouvelle religion. De la critique du Dissumba a résulté un nouveau programme culturel, éthique et une nouvelle organisation. Même le but devait changer. Au lieu du culte des reliques et des fétiches, les fidèles devaient développer le culte de l'amour fraternel, de l'union spirituelle et l'adoration de Sainte-Marie. Le sérieux religieux doit se manifester par la hiérarchie des valeurs, par la prière et les vêtements liturgiques en tant qu'expression d'une nouvelle organisation.

Le secret doit être remplacé par la confiance mutuelle, l'obéissance forcée et aveugle par la spontanéité sincère, le dévouement mutuel, toujours marqué par le respect réciproque, l'hospitalité et un geste fraternel, ce qu'on constate d'ailleurs dans toutes les sectes boutistes réformées.

Ses premiers fils spirituels, Aloys Avele Ngema et Laurent Mendon Mba, ainsi que Henri Menguelé essayent de poursuivre la réalisation de l'idéal de vie socio-religieuse, proposé par Ntoutoum Ekomie Georges tant par le comportement des fidèles que par les cérémonies, organisées dans les deux communautés religieuses de la secte Ndeya Kanga. Ces deux communautés sont: Mikabo, au km 5 sur la route de Kango et Saint Cœur de Marie, au km 6 sur la même route. Les autres communautés de Ndeya Kanga se trouvent le long de cette même route, à N'Kembo (Libreville), guidée par M. Aboroubom Théophile et à N'Toum.⁸

Si l'on compare avec Evung Etughe, certaines remarques s'imposent puisqu'avec des cheminements presque semblables l'un aboutit au catholicisme, alors que l'autre baptisé rompt définitivement avec l'Eglise. Cette différence fondamentale peut tenir certes de personnalités différentes mais sans doute plus encore d'expériences différentes dans la rencontre d'expressions religieuses variées. Chez Ntoutoum, on peut supposer que l'insatisfaction ressentie en tant que chrétien, comme aussi à un autre degré dans le Dissumba faute de visions, l'ont amené graduellement à une prise de conscience personnelle renforcée par les échecs et aidé à définir de nouvelles exigences religieuses moins spectaculaires, plus intérieures, marquées clairement par l'expérience catholique.

⁸ Voir: le même, Notes sur le Ndeya Kanga, *op. cit.*

NDONG OBAME EYA

L'importance de ce guide spirituel qui est en même temps le fondateur de la secte Assumega-eniñ est multiple. Elle s'exprime dans le domaine socio-culturel où il apparaît comme un révolutionnaire, dans le domaine religieux où nous le voyons comme philosophe, théologien et réformateur et enfin dans le domaine politique, où il se fait connaître comme un homme soucieux de l'unité raciale et nationale.

Ndong Obame Eya provenait du clan Efak, qui à côté du clan Oyok, a été le plus marqué par les idées du Bouiti. Ce sont en effet les deux clans les plus "sectaires" et les plus engagés dans la lutte ouverte contre les missionnaires catholiques; leurs membres se rappellent toujours cette fameuse campagne contre le Bouiti, pendant laquelle les missionnaires détruisirent leurs cases en les brûlant et allèrent jusqu'à frapper leurs enfants. Ils ne veulent pas oublier cette triste histoire, dont l'abbé Jérôme M'Ba était organisateur.

Grand personnage du Bouiti réformé, Ndong Obame Eya a été baptisé et marié dans la mission catholique, et il est resté monogame. Il était cultivateur mais s'intéressa toujours à la vie publique, aux changements socio-culturels et aux idées novatrices, qui ne manquaient pas à cette époque surtout aux environs de Libreville.

Préoccupé par l'avenir des Fang et du pays, Ndong Obame Eya vit dans le culte du Bouiti le meilleur moyen d'une réintégration sociale et le point d'appui adéquat pour un renouvellement spirituel des Fang. Mais, comme Evung Etughe et Ntoutoum Ekomie, il rejetait la forme primitive et vulgaire de ce culte des crânes. Du boutisme il a emprunté seulement l'interprétation religieuse de la vie et sa valorisation, exprimée essentiellement par l'idée d'une régénération continuelle au moyen des cérémonies rituelles de ngozes. Influencé par la pensée chrétienne, il a su ingénieusement lier le rôle de la femme mythique Egnépé, tel qu'il existait dans l'organisation spirituelle et cultuelle et qu'il est évoqué par la mythologie boutiste, avec le rôle que l'Eglise catholique attribue à la Sainte Vierge dans la rédemption, en redonnant même à ce rôle tout le relief qu'il pouvait avoir par exemple

dans la foi populaire du Moyen-Age en Europe. Par cette liaison, par ce "synchrétisme" des personnages et de leur fonction s'exprime de façon éminente l'évolution d'une seule idée, à savoir celle de la vie, envisagée d'abord à son niveau biologique pour en venir ensuite à son niveau spirituel et sublimé. L'exemple donné permet aussi de comprendre comment se fait le passage d'un culte traditionnel à une religion et d'autre part comment les idées simples, rudimentaires, provenant d'une mythologie évoluent pour devenir des notions philosophiques et des "vérités" théologiques.

Ndong Obame Eya a commencé par une restauration de l'unité sociale des Fang. En adoptant le culte du Bouiti, qui devait selon lui contribuer à ce but, il a cru bien faire d'abandonner les langues étrangères, à savoir le mitsogho et l'apindji, langues des fondateurs du Bouiti Dissumba, considérées comme langues "liturgiques". Il a donc introduit dans les cérémonies la langue fang, pour que tout le monde les comprenne. On peut comparer ce geste à son équivalent dans la religion catholique avec l'abandon du latin. Pour souligner cette rupture avec la tradition rituelle et pour marquer davantage une nouvelle étape des idées bouitiste, Ndong Obame Eya a donné à son mouvement socio-religieux le nom: "Assumega-eniñ", c'est-à-dire: "Le Commencement de la vie". Ayant supprimé la multiplicité des reliques, des ossements et toutes les autres sortes de gri-gri à but magique, Ndong Obame Eya a présenté un nouveau programme, qui se propose comme idéal la conversion intérieure et une expérience religieuse plus profonde, basée sur une réflexion sur la vie. Cette intériorisation du culte Bouiti est devenue même le modèle pour la spiritualisation des autres cultes bouitistes.

Le programme de la secte Assumega-eniñ provient de la vision prophétique du fondateur, qui consistait dans la promesse suivante: Pendant une cérémonie de Bouiti, le ngoze, il a vu "le Bouiti", qui venait lui dire que "le culte actuel du Bouiti chez les Fang est mauvais, parce que trop basé sur les reliques et les ossements. Je veux t'envoyer auprès des hommes pour enlever tous les crânes. Une fois cela fait, tu recommenceras de nouveau, de zéro le culte du Bouiti. Tu auras de nouveaux adeptes." Ses disciples et en particulier son fils spirituel et guide culturel, Lucien Moyo à Nzobermitang, au km 39 sur la route de Kango, racontent qu'il

a obéi au Bouiti, se rendant dans plusieurs villages pour ramasser les ossements et les crânes, pour ensuite les enterrer dans une fosse commune. Après avoir couvert la fosse il a dit aux gens qui l'entouraient: "maintenant le culte qui va naître s'appellera Assumega-eniñ", c'est-à-dire "Le recommencement de la vie". Nous rompons entièrement avec le passé pour recommencer quelque chose de neuf, qui peut nous assurer l'unité".

Au cours de sa vision du 12 août 1947 à Akon-Eki, Ndong Obame Eya apprit qu'il lui restait seulement 7 ans à vivre. "Tu vivras sept ans et après tu mourras!" lui a dit le Bouiti. Et, en effet, ce visionnaire bouitiste est décédé selon la prédiction. On peut lire sur les parois de la chapelle la phrase suivante: "Ndong Obame Eya a vu l'eboga le 12.8.1947. IL A ETE DECEDE LE 18.8.1954 à DZOBERMITANG". (Fig. 3) Cette inscription commémorative rappelle non seulement le "baptême par l'iboga" de Ndong Obame Eya mais en même temps sa vision du Bouiti et la prédiction de sa mort.

Avec ce troisième exemple, on voit quelle effervescence d'idées de renouvellement s'est produite pendant cette période et comment obéissant aux mobiles propres à leur tempérament les divers fondateurs ont contribué dans telle ou telle mesure à un mouvement commun d'émancipation culturelle et religieuse face à la religion coloniale et à la possibilité pour les Africains de découvrir leur voie autonome pour approcher de l'Absolu et d'un idéal de vie meilleure.

NZE NDONG

La vie de Nze Ndong n'est pas si tourmentée que celle des autres fondateurs et guides spirituels, marquée par le déchirement spirituel, par l'insatisfaction intérieure qui les poussait finalement à la recherche continuelle de nouvelles formes religieuses. La vie des autres était marquée même par des visions, comme c'est le cas chez Ndong Obame Eya ou Michel Nze Mba de la Croix.

Jean Paul Obiang Ondo, jadis grand maître d'initiation et grand guérisseur dans l'Ombwiri a été le témoin du début des activités religieuses de Nze Ndong qui datent de l'année 1948.

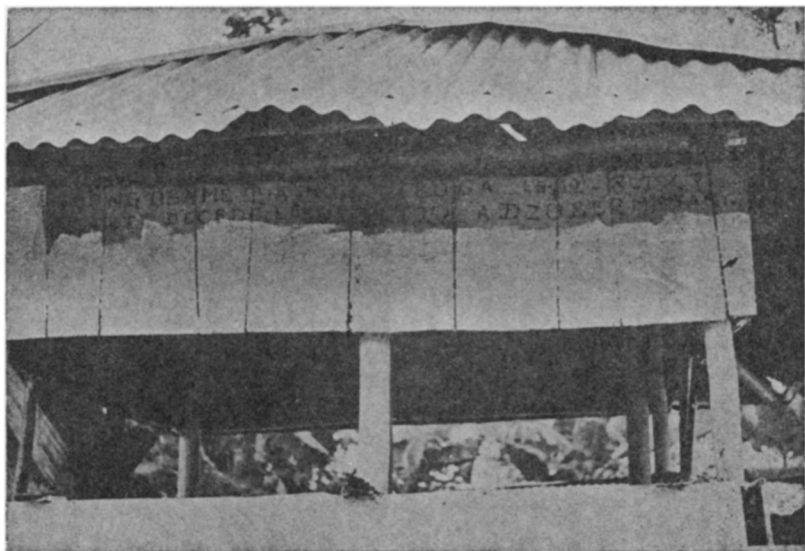


Fig. 3. Inscription commémorative de *Ndong Obame Eya*, fondateur d'Assumega-enifi. Nzobermitang.

D'après ses informations et ce que les membres des différentes sectes racontent, Nze Ndong, cultivateur de profession, a été élevé dans l'esprit catholique, baptisé et n'a eu qu'une seule femme. Aujourd'hui c'est un homme de cinquante ans encore illettré mais toujours sensible à tout ce qui se passe autour de lui. De caractère renfermé, solitaire et "séparatiste" mais d'esprit critique et synthétique, Nze Ndong a réussi dans son désir de renouveler l'esprit et l'idéal de l'Ombwiri,⁹ société d'initiation et de guérison. On sait que l'Ombwiri a pris son origine chez les peuples N'Komi et Miené dans les environs du Lac Como et qu'elle s'est ensuite répandue dans les environs de Libreville et de N'Toum.

Nze Ndong a quitté cette région du Lac Como et est venu à N'Toum pour s'y installer avec sa famille et pour y travailler comme guérisseur ombwiri. L'atmosphère à N'Toum était dans ce temps-là, dans les années 1945-1948, tout animée par les acti-

⁹ Voir: S. Swiderski, *L'Ombwiri, société d'initiation et de guérison au Gabon*. *Religioni e Civiltà*, Vol. 1. (ancien *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Vol. 41, (1969-1970). Roma.

vités des gens nouvellement baptisés, des adeptes du Bouiti et des membres de l'Ombwiri. Le Christianisme fleurissait grâce aux activités des catéchistes mais l'Ombwiri, de son côté, se faisait aussi une bonne réputation par ses tentatives de guérison, son dévouement aux malades et aux pauvres, qui lui garantissait une grande popularité et un grand nombre de nouveaux adeptes. Dans une telle atmosphère active et engageante, Nze Ndong a eu du mal à susciter un intérêt pour le culte ombwiri qu'il apportait de "l'autre côté du Lac", trop traditionnel et pas assez riche en moyens d'expression rituelle. Le quartier a refusé de fréquenter sa case rituelle et de collaborer avec lui. Restant ainsi isolé, il a dû chercher une solution. On peut supposer qu'à la base de ces recherches se trouvait plutôt l'intérêt personnel, provenant d'ambition et de désir de réussir dans la vie, que le souci du bien du peuple. Etant donné la situation défavorable pour lui, il s'est aperçu que pour réussir il lui fallait provoquer un intérêt plus grand que celui qui existait déjà à l'égard du Christianisme et des sectes cultuelles traditionnelles. Il lui fallait devenir authentique et original. Pour affaiblir donc les sentiments de fidélité des chrétiens et des ombwiristes à N'Toum il a commencé de se moquer surtout de ces derniers en leur reprochant d'avoir un double visage, l'un pour la célébration des ngozes et l'autre pour la participation à la messe catholique. Ainsi pas à pas se développait son plan. Pour avoir finalement le succès, il eut l'idée de faire un mélange du Bouiti avec l'Ombwiri. Il prit donc des éléments cultuels de la secte N'Kol-bel-eniñ, (une branche bouitiste à Nzobermitang, au km 41, sur la route de Kango) et ceux de l'Ombwiri. On a ici l'exemple d'une double sorte de syncrétisme; l'un consiste dans le mélange des éléments cultuels de deux cultes traditionnels, celui du Bouiti et celui de l'Ombwiri et l'autre qui était plutôt le résultat du mélange des idées et des formes cultuelles provenant de la tradition religieuse gabonaise, autrement dit africaine avec celles du christianisme occidental. Il s'agissait donc, à proprement parler, de l'union des éléments bouistes, ombwiristes et chrétiens.

La nouvelle formation culturelle que Nze Ndong proposait était bien étrange aux yeux des habitants de N'Toum. Ceux-ci étaient déjà habitués aux nouvelles idées, mais exprimées selon la même formation religieuse et en particulier dans les cadres de la

même tradition culturelle. Ils s'opposaient donc à lui, en le soupçonnant de chercher tout simplement à concurrencer les autres cultes. Le tribalisme et l'ésotérisme se faisaient alors ici encore bien remarquer.

L'originalité de cette nouvelle formation culturelle résidait dans le fait qu'elle unissait les trois buts principaux, provenant des trois sortes de culte. Nze Ndong a pris de l'Ombwiri le but de guérir les malades et d'être au service des pauvres. Du Bouiti il a adopté le culte des morts en espérant ainsi pouvoir augmenter l'ingérence de l'Au-delà dans les cérémonies de guérison où les esprits, appelés ombwiri, étaient déjà considérés comme les premiers guérisseurs. Ce qu'il a trouvé lui-même dans le christianisme était surtout l'idéal de la sainteté individuelle et personnelle. C'est ici que réside par conséquent la véritable évolution de la pensée religieuse parce que l'utilitarisme immédiat tend à y être remplacé par la vertu au niveau psycho-religieux. On sait que l'idéal chrétien, proposé ici par Nze Ndong, a été ensuite repris et réinterprété de différente façon par ses disciples et ses élèves, et en particulier par le guide spirituel Mezui-Assume Jean Constant à Medouneu, par Hilaire Biyogho à N'Koltang et par Michel Nze Mba, homme de prière dans le culte "Science spirituelle du Cœur du Saint Esprit" à Libreville, secte fondée par lui-même.

Nze Ndong a nommé sa nouvelle secte Erendzi Saint. Erendzi doit signifier dans la langue N'komi et miené la tortue de mer. Alors, Erendzi Saint veut dire la tortue sainte. Pourquoi a-t-il choisi ce nom, il est pour l'instant difficile de le dire.

Après ces débuts pleins d'obstacles et de contestation, la secte Erendzi Saint s'est répandue avec une grande rapidité. On rencontre aujourd'hui de nombreuses cases rituelles de cette secte attirant un nombre de plus en plus grand de nouveaux adeptes, ce qui fait une certaine concurrence aux sectes de Ndeya Kanga, par exemple, qui se plaignent d'un manque de vocations. Les "missionnaires" d'Erendzi Saint disposant d'une camionnette décorée d'une belle inscription "ERENDZI SAINT" ont répandu le nouveau culte à Libreville, Okolassi, Nzobermitang, N'Koltang, Mitzic, Oyem et Medouneu.

A part le but multiple et l'idéal dont nous avons parlé, Erendzi Saint se distingue des autres sectes et cultes synchrétiques

par les traits suivants: les dessins et les images de leurs chapelles représentent les saints catholiques. Les femmes, participant aux cérémonies nocturnes, s'habillent en robe longue et en voile, rapplétant ainsi les religieuses catholiques (fig. 6) tandis que les guides spirituels utilisent la soutane, comme les prêtres catholiques. (Fig. 4) Le culte se compose de chant, de danse et de musique. Pendant les cérémonies on distribue l'iboga en poudre, en se servant d'un calice et d'une petite cuillère et en prononçant les paroles: "Dieu est à nous" ou même parfois: "Voici le corps du Christ". Les communiantes se mettent à genoux et joignent leurs mains au moment de la communion.

Tous ces détails permettent de juger la fidélité de l'imitation du culte catholique existant dans le mouvement.

La réussite de ce nouveau culte, synthèse de tant d'éléments divers, dont l'origine ne répond à aucune motivation religieuse profonde, montre quelle peut être la soif d'expérimentation religieuse dans ce Gabon d'avant l'indépendance, déchiré entre la prise de conscience progressive de sa propre valeur et l'emprise des idées étrangères, culturelles ou religieuses.

HILAIRE BIYOGHO

De caractère énergique et actif cet entrepreneur de transport, Hilaire Biyogho, (Fig. 4) s'est donné aux affaires religieuses après avoir été influencé tout d'abord par l'atmosphère catholique de la mission Sainte-Marie à Libreville et des amis et ensuite par les cérémonies de la secte Asumega-eniñ que son père organise encore aujourd'hui au village Okolassi, au km 37 sur la route de Kango. Les autres facteurs de sa "conversion" et sa "reconversion" ont été de nature plutôt psychologique, révélant son caractère avide de choses spectaculaires, de mouvement et de changements poussés même jusqu'aux tentatives d'entrer en transe et possession lors des cérémonies, qu'il organise lui-même.

Hilaire Biyogho a été baptisé à la mission catholique. Son mariage conclu à l'église ne lui a pas donné le bonheur qu'il espérait de devenir père. Il a donc pris deux autres femmes qui ont pu lui donner sept enfants. Mais cela ne lui suffisait pas. Le temps était trop tourmenté par de nouvelles idées culturelles et politiques



Fig. 4. *Hilaire Biyogho*, guide spirituel d'Erendzi Saint. N'Koltang.

pour rester tranquille au foyer. A cette époque (1940-1950), il était très à la mode d'appartenir à une secte ou à un culte religieux pour exprimer mieux et tangiblement les vérités religieuses dont on parlait tant dans les nouvelles sectes que dans les familles converties au christianisme. Ce désir de vivre le sacré et le mystérieux selon des modalités africaines a été accentué encore davantage par les tendances libératrices et anticoloniales, visant à conduire le peuple vers l'indépendance politique, l'autonomie culturelle et l'émancipation religieuse.

Malgré son attachement à la religion catholique, malgré ses liens amicaux avec les missionnaires, Hilaire Biyogho songeait à quitter l'Eglise, pour vivre le christianisme à l'africaine et à sa façon. Dans son témoignage se laissent distinguer non seulement la raison habituelle de la vocation, la maladie, mais aussi des raisons d'ordre purement religieux. On décèle chez lui les signes d'une longue réflexion et des motivations théoriques qui l'ont amené finalement à rompre avec son passé, son appartenance au catholicisme et même à l'Assumega-eniñ, branche boutie de son père.

La décision n'est pas venue vite. Elle lui a coûté cher; il a dû la payer par un dur combat intérieur et par un déchirement spirituel, partagé entre ceux qu'il aimait et ce que son âme africaine et fang exigeait de lui. Cette décision a été finalement accélérée par des souffrances physiques, provoquées par une maladie. Le combat intérieur, par contre, a été réglé par un compromis. Il a rompu avec l'institution de l'Eglise mais il a gardé l'esprit chrétien. Son attachement au culte catholique s'exprime dans son culte, déjà indépendant et incontrôlé, par le décor, la symbolique, les vêtements liturgiques, par la communion et surtout par le culte de la Sainte Vierge.

Hilaire Biyogho est entré dans la secte Erendzi Saint, par le baptême d'iboga en 1957. Voici comment s'est fait sa "reconversion" et sa vocation de se mettre au service des pauvres et des malades:

"Moi, Hilaire Biyogho, j'ai eu une maladie, qui m'a fait sortir des boutons sur les pieds. Je ne pouvais plus mettre de chaussures. Ces boutons sortaient dès 6h.00 le matin et supprimaient. Aussi je ne pouvais pas marcher. Alors j'ai fait appel à une femme,

nommée Angoma Germaine, demeurant au km 22, pour qu'elle me guérisse. Elle était cheftaine de l'Ombwiri Enanga Endjogho. Arrivée chez moi, à N'Koltang, au km 32, le lundi, 25 mars 1957, elle m'a conduit à Ebamayong, au km 7 sur la route de Kango. Là j'ai rencontré un homme, appelé Obi Amba de la branche Ombwiri Ongi Numba. C'est là, dans cette branche, que j'ai mangé l'iboga, bien que j'ai été honteux à la pensée de mes amis, parce que j'étais avant ça un vrai catholique, élevé à la mission.

J'ai pris l'iboga des mains d'Obi Amba et de Nze Ndong. Ce dernier habitant N'Toum. La cérémonie a commencé à 15h.30 le lundi 25 mars et a duré jusqu'au samedi. Je ne mangeais que l'iboga jour et nuit. Je suis ainsi arrivé à Erendzi Saint où j'ai vu Resenga Endjogho et les autres esprits saints, les morts.

Resenga Endjogho m'a dit que je suis appelé pour voir Erendzi Saint et convoqué pour protéger les pauvres et guérir les malades. Voilà notre but, soigner les malades, en leur donnant l'iboga par la puissance d'Erendzi Saint."

Hilaire Biyogho était un catholique fervent mais, comme il le dit, il a quitté le catholicisme en 1957, parce que dans l'Erendzi Saint il "voit" grâce à l'iboga et dans l'église il croyait seulement sans "voir". En plus, il a quitté aussi la secte bouitiste de son père, Assumega-eniñ, parce que ses fidèles, selon lui, n'étaient pas sérieux, s'adonnant à l'ivresse et à la débauche sexuelle. C'est le manque d'esprit religieux de cette secte qui l'a poussé à chercher un renouvellement spirituel, basé sur la prière. Hilaire Biyogho a refusé aussi de collaborer avec les Olympiques (Oropiques), une branche d'Ombwiri, qui est née avant Erendzi Saint. Les raisons d'une telle attitude étaient de nature "liturgique". Les Olympiques, au km 23 sur la route de Kango, pour guérir les malades, immolent des cabris, ce qui s'oppose à la coutume de l'Ombwiri où le sacrifice est d'ordre spirituel. Hilaire Biyogho reste fidèle à la pratique traditionnelle de guérir par les plantes, la musique sacrée de la harpe (ngombi)¹⁰ et par la prière.

Hilaire Biyogho tient dans sa chapelle le rôle de nganga, guérisseur et guide spirituel. Il organise les cérémonies, prie avec

¹⁰ Voir: S. Swiderski, La harpe sacrée dans les cultes synchrétiques au Gabon. *Anthropos*, vol. 65, 1970.

les autres, compose les cantiques mariaux et distribue la communion. On s'aperçoit facilement que sa personnalité religieuse a été formée par le catholicisme. Beaucoup de "traits catholiques" qu'il a conservés, il les a incorporés dans le culte, le calendrier liturgique et la structure intérieure de sa communauté. Déjà son nom d'initiation, Résenga Endjogho, c'est-à-dire Emmanuel, que Hilaire Biyogho a pu "voir" pendant sa vision initiatique, témoigne sa prédilection pour la tradition chrétienne. De même, lorsqu'il a construit sa chapelle, mbandja, en 1964, il l'a érigée sous l'invocation de Ayené Nzamé, c'est-à-dire "où on voit Dieu". Par ce nom il exprime l'essentiel de sa conversion et de son christianisme africain: voir et vivre directement le sacré.

Ce guide spirituel est peut-être de tous ceux que nous avons présentés jusque-là celui qui reste le plus influencé par le catholicisme ce qui se remarque surtout par l'intériorisation des gestes religieux.

MICHEL NZE MBA DE LA CROIX

Pour comprendre mieux la personnalité religieuse du fondateur du culte "Science spirituelle du Cœur du Saint Esprit" à Libreville (Fig. 5), il faut étudier d'abord de nombreux facteurs, tant extérieurs, englobant les événements socio-culturels de son temps, que les facteurs psychologiques.

Ce mystique et homme de prière, infirmier et peintre amateur, amoureux de la croix du Christ, est né en 1914 au village Yenghe, rivière Tsini, du clan Yemendzim, et de la tribu Fang. Il a été formé dans l'atmosphère catholique, peut-être moins marqué par le baptême et la conscience d'appartenir à l'Eglise que par la présence dans sa famille d'un cousin prêtre. Néanmoins, dans sa biographie il souligne que les événements les plus importants dans sa vie ont été sa première communion en 1933, soit à l'âge de 19 ans (elle fut aussi la dernière jusqu'à Pâques 1969 à cause de ses cinq mariages successifs tous conclus hors de l'Eglise), la vision de la croix, qui est en même temps le début véritable de sa vocation et ensuite son dernier mariage avec Ada Bissié Marthe, qui est la sixième femme dans sa vie.



Fig. 5. *Michel Nze Mba*, fondateur de "La Science Spirituelle du Cœur du Saint-Esprit". Libreville.

Son enfance s'est déroulée plutôt tranquillement et dans des conditions privilégiées par rapport aux autres enfants gabonais. A l'âge de 12 ans, il entre à l'école Montfort de Libreville, qu'il quitte après le C.E.I., donc ayant trois classes. Le 4 février 1934, il est admis au concours des élèves infirmiers, métier qui l'a marqué profondément et sensibilisé davantage face aux malades et souffrants. Un autre événement dans sa vie est la réception du permis de conduite pour poids lourds dans les travaux publics, qui lui permit de goûter une nouvelle responsabilité et un nouveau service. Cette occupation l'a marquée aussi, ce que nous constatons dans sa peinture représentant un gros camion au milieu de la scène du paradis et ensuite dans ses expressions, retrouvées lors de l'affirmation de sa vocation religieuse interprétée par lui comme la voix de son esprit: "Il faut que tu continues, c'est ton devoir comme le travail public..."

Il n'est pas resté longtemps dans ce métier. Il l'a quitté la même année, après avoir eu deux accidents. Le fait d'être congédié ne l'a pas bien disposé à l'égard des Blancs. Il a donc décidé de ne plus travailler pour eux. La recherche d'un autre emploi n'apportait pas de résultats, malgré sa prière continue. Un jour, étant au campement, il a perdu la croix de son rosaire qu'il portait toujours avec lui. Ce petit détail l'a secoué profondément, lui donnant même l'impression obsédante que le Christ voulait l'abandonner. Attristé, il ne cessait de rêver du Christ, de ses souffrances et de son amour envers les pauvres. Parmi plusieurs rêves un l'a impressionné définitivement. Il a vu une croix énorme et le Christ qui se penchait vers lui. Le lendemain et les jours suivants il ne pensait qu'à ce rêve, qui finalement s'est transformé en une idée et une décision de construire une chapelle, mbandja, en forme de croix. La raison d'être de cette chapelle serait de vénérer le Christ crucifié, de guérir les malades et de chasser les mauvais esprits qui provoquent les maladies. Elle attire aujourd'hui les fidèles par son caractère christocentrique, par la prière, les chants mariaux et un nouveau style de comportement éthique qui est chrétien.

La vocation de Michel Nze Mba nous révèle le plus grand nombre d'éléments spécifiques indiquant une personnalité religieuse développée et engagée idéologiquement. Bien que la maladie reste

encore le point de départ de sa vocation spirituelle, elle n'est pas considérée par ce guide comme essentielle. Elle fut seulement une occasion, comme il le souligne dans son témoignage, pour se trouver en contact intime avec son cousin mort, prêtre catholique. C'est lui, ce prêtre, qui lui a laissé une mission religieuse à accomplir.

Voici ce que raconte le guide lui-même: "Moi, Michel Nze Mba, né en 1914, je suis tombé malade en 1945. J'ai eu successivement des abcès sur tout le corps, ce qui me donnait beaucoup de soucis car je ne savais comment sortir de cette misère. Je rejetais toujours les conseils de me faire soigner par l'Ombwiri, étant donné que moi et toute ma famille, nous avions toujours été chrétiens. Même mon cousin était prêtre catholique. Nous rejetions les pratiques ombwiristes les jugeant magiques. Mais les souffrances physiques et morales n'ont fait qu'augmenter. Finalement je me suis senti obligé de me rendre chez ces gens que je détestais. Pourtant cela continuait de me poser un grave problème. L'Ombwiri imposait comme condition d'entrer dans la secte si l'on voulait être guéri.

Arrivé chez mon futur maître d'initiation, George Ngoua Endong au village Akelenin en 1945, j'ai rencontré une autre difficulté. Le maître, kombi, exigeait que j'enlève le chapelet que j'avais l'habitude de porter toujours sur moi pour me défendre des mauvais esprits. Selon lui, je ne pouvais pas "voir" par l'iboga, si je gardais ce chapelet. J'ai réfléchi longtemps. Dans ce silence j'ai entendu parler près de moi: "Moi, je ne croyais pas te voir ici!" J'ai reconnu la voix de mon cousin, le prêtre, qui, il y avait quelques années, avait été empoisonné dans la mission de Donguila. C'est pendant une vision que ce prêtre m'a raconté ses souffrances et les causes de sa mort. Il m'a donné ensuite plusieurs conseils pour ma vie. A tout cela j'ai répondu: "Puisque toi, prêtre, tu as travaillé pour les autres et que même tu es mort pour cette cause, je veux travailler moi aussi à mon tour. Je veux que tu sois mon guide et mon intermédiaire. Le revenant m'a répondu: "Je te donnerai la possibilité de connaître les séductions de Lucifer, le diable, qui trompe les gens. Je te donnerai du travail. Au nom de Dieu tu dois avertir les gens qu'ils laissent tomber leurs fétiches, l'Ombwiri, le Bouiti et tout cela. Tu auras une force grâce à laquelle les séductions du diable n'auront pas prise sur toi. C'est pour

cela que je t'ai appelé. Je te donnerai ensuite la force pour ton travail. Et maintenant je te dis: Tu ne feras pas le ngoze le samedi. Il faut se préparer pour le dimanche. Si on danse toute la nuit jusqu'à 7h.00 du matin le dimanche, les gens ne sont plus capables d'aller à la messe."

Je me suis alors décidé de ne pas me faire initier à l'Ombwiri, mais seulement de me servir de lui pour être guéri. Je mangeai donc pendant deux semaines l'iboga et les autres herbes médicinales que mon maître me donnait. Etant "pris" par l'iboga, j'ai entendu de nouveau une voix qui provenait de mon ombwiri, de mon âme: "Tu ne seras plus malade, tu seras guéri! Cette maladie est pour toi seulement une convocation! Tu dois travailler et prier pour les autres!" Je suis donc depuis cette année, 1945, en bonne santé et, selon ma promesse, je n'ai pas manqué, même une fois, de me rendre dans ma chapelle à minuit pour prier. Je prie pour ceux qui sont au purgatoire, ceux qui sont en prison, qui marchent dans la nuit ou sont sur l'eau, pour les voyageurs et pour les agonisants. Je me dis, je suis pécheur mais, mon Dieu, écoute pourtant ma prière. Je suis prêt de souffrir et d'affaiblir mon corps, afin que mon esprit soit fort. Il y a eu des moments où je voulais cesser mes pratiques religieuses, me sentant faible et rempli de doute, mais un jour l'esprit m'a dit: "Il faut que tu continues, c'est ton devoir comme le travail public. Il faut que tu soignes les chrétiens malades..." Grâce à plusieurs rêves, j'ai enfin compris mon devoir d'être au service des autres.

Un jour quand je me rendais au village de ma femme, j'ai aperçu dans la nuit sur le ciel une grande croix. J'ai compris que je devais travailler sous ce signe, le signe de la croix.¹¹ J'ai construit donc une chapelle en forme de croix où j'ai commencé les soins des malades et de guérir la stérilité des femmes.

J'ai accepté l'iboga pour guérir les malades, mais pas pour avoir des visions. Je me sens comme un envoyé de Dieu, pour parler aux Africains de la nécessité de s'unir dans la fraternité. Je veux être leur guide spirituel en leur enseignant "La science

¹¹ Le surnom "de la Croix" (Michel Nze Mba de la Croix) provient de cette vision, qui est en même temps la cause principale de sa vocation et de sa conversion totale.

spirituelle du Cœur du Saint Esprit" qui provient de mon culte pour la croix."

Etant passionné par sa vocation, il s'est donné à la prière continuelle, passant des nuits dans sa chapelle. Cette dévotion exaltée a été la cause principale, comme il le dit lui-même de son abandon par les cinq femmes qui l'ont toutes quitté, l'une après l'autre, ne pouvant pas le comprendre et encore moins partager avec lui cette forme de vie. Avec ses six femmes, il est père de six enfants.

La personnalité religieuse de Michel Nze Mba de la Croix se reflète bien dans son programme et dans l'idéal qu'il s'est proposé. Elle s'exprime donc surtout par la prière nocturne, accompagnée d'une méditation, par des rêves et des visions, pendant lesquelles il prétend recevoir des messages, des idées et l'inspiration pour son culte. La notion de la souffrance dans son culte a un caractère chrétien, c'est-à-dire méritant. Se sentant envoyé de Dieu avec la mission de préparer les gens pour le christianisme, il prêche donc et il transforme des idées traditionnelles en idées chrétiennes. Ainsi il a "christianisé" la tombe symbolique des ancêtres, le nzimbé, en y remplaçant l'arbre ôkala, qui symbolise dans les sectes ombwiristes le fœtus, par la croix. De même, le poteau central, symbole de la naissance biologique et de la renaissance spirituelle, il l'a remplacé dans sa chapelle par une énorme croix. La couleur rouge n'est plus pour lui le symbole de la menstruation et de l'annonce d'une nouvelle vie biologique, comme d'ailleurs la couleur blanche, symbole du sperme. Le rouge est pour lui le signe du sang du Christ et de sa rédemption par la souffrance et le blanc le signe de la sainteté et de la pureté spirituelle.

Sa religiosité exceptionnelle, naïve et sincère est en même temps pratique et vécue, se manifestant par la justice, la bonté et l'honnêteté. Après avoir réglé son mariage à l'Eglise, il a repris également ses activités dans la paroisse catholique Saint Joseph au quartier Lalala à Libreville.

Avec Michel Nze Mba, il semble bien qu'on ait affaire réellement à un mystique de l'ombwiri réformé. Devenu véritablement moine au service de l'humanité africaine, il admet et même soutient la collaboration avec l'Eglise sans douter néanmoins de l'utilité

du culte qu'il propose à cause de son but pratique et sanctifiant tout à la fois. Il représente ainsi un bel exemple des multiples voies de rénovation que l'Afrique jeune, enthousiaste et enracinée franchement dans le vécu, peut offrir à un "catholicisme" véritable.

N'DOUME OBAME ("Monseigneur Iboga")

MARQUÉ PAR LA SOUFFRANCE

La personnalité religieuse de "Monseigneur Iboga" (titre que N'Doume Obame s'est donné lui-même) (Fig. 6) s'est formée tant par les circonstances socio-culturelles et politiques, provenant des contacts avec les Blancs que par les rapports avec les missionnaires catholiques de Medouneu.

Dans la biographie de ce grand maître d'initiation se remarquent deux événements qui ont laissé des traces profondes dans son âme et dans son attitude face à tout ce qui provient des missions catholiques. Le souvenir du premier événement concerne son initiation au Bouiti. Il évoque alors l'événement joyeux, plein d'optimisme, de confiance et d'attachement à la tradition religieuse. Le deuxième souvenir lui rappelle l'événement triste, connu sous le nom de "campagne contre le Bouiti". A ces deux événements s'en joignent encore plusieurs autres mais qui étaient plutôt des dures épreuves de la vie que des signes de succès. Le malheur le fréquentait plus souvent que la joie.

N'Doume Obame, Fang, provient de la famille Eko et du clan Efak. Il est né vers 1920. Divorcé, il vit actuellement avec une femme de sa famille. La femme dont il a divorcé lui avait donné un enfant seulement. Malgré cinq ans de vie commune, il reste sans enfants, ce qui le fait souffrir ainsi que sa femme. Il a été initié tôt au Bouiti, à 8 ans, donc vers 1928. Ce "baptême par l'iboga" a eu lieu dans son village natal de N'Doumeko, Eyameyong, dont le nom se traduit par "place de justice" près de Medouneu. Dans sa vision initiatique il a reçu le nom Ntuma Nzamé, c'est-à-dire "Agneau de Dieu". C'est M'Babiyogha qui était son maître de noviciat et son initiateur. La secte dans laquelle il est présentement porte le nom "Assumega-eniñ" fondée par Ndong Obame Eya.



Fig. 6. *Ndoume Obame*, guide spirituel de l'Assumega-eniñ. Medouneu.

Pendant plusieurs années il a travaillé comme maçon, mais quand il manquait de travail il restait au chômage ou s'occupait d'une petite plantation de manioc.

N'Doume Obame, homme profondément croyant, chrétien par l'amour du Christ, quoique non baptisé, s'est fait remarquer par son endurcissement et par sa persévérance à ne plus s'approcher des missionnaires catholiques. Il garde un trop mauvais souvenir de cette campagne qui a eu lieu vers l'an 1954 contre le Bouiti. On sait que ce sont les catéchistes poussés par les prêtres qui l'ont organisée et exécutée au moyen de pierres et de bâtons, ce qui a coûté la vie d'un membre de Bouiti. N'Doume Obame nous témoigne de cet événement pendant lequel furent brûlées de nombreuses cases rituelles de Bouiti, les mbandja, et même des enfants furent frappés par des volontaires catholiques. Ce "nettoyage" du bouitisme a eu pour résultat que certains villages des environs de Medouneu ne possèdent même plus de cases rituelles de bouiti. Des persécutions cruelles et inhumaines eurent lieu surtout en Guinée Equatoriale où tant l'administration coloniale que les prêtres catholiques espagnols n'étaient pas avares de punition, pouvant aller même jusqu'à la pendaison.

Il faut dire aussi que les missionnaires justifiaient ces attaques en reprochant au Bouiti (en général) "les images obscènes" en tant que décorations des cases rituelles et l'anthropophagie. Un des informateurs (prêtre catholique gabonais) faisant partie des militants a déclaré que les bouitistes empoisonnaient les gens ou exhumaient des cadavres fraîchement enterrés pour les utiliser comme matériel pour les repas rituels. Parfois ils séchaient les corps pour en faire de la poudre qui servait ensuite pour le même but sacré. Ce corps desséché était souvent d'abord badigeonné de kaolin blanc, pour ainsi servir de façon rituelle dans le culte des reliques, comme c'était le cas (d'après l'information de ce prêtre) à Bogotom, près de Medouneu, vers 1947-48, où il s'agissait d'un garçon d'à peu près six ans.

L'attaque contre les Bouitistes fut étendue à tous les membres sans distinction de secte. Il reste pourtant vrai qu'il y avait déjà et qu'il y a de plus en plus de sectes qui ont renoncé ou qui ont rejeté ce culte vulgaire des reliques basé sur l'anthropophagie, et ont adopté un caractère plus spiritualisé et plus "chrétien" pour

leurs cérémonies. D'autre part les catéchistes se sont trompés en jugeant ces "décorations" comme obscènes. Le poteau central¹² de la case rituelle¹³ par exemple percé au milieu en forme de losange imitant la vulve est symbole religieux de la naissance et de la vie, ce qui est la réalité la plus chère pour les Africains. Rappelons ici la devise des boutistes fang qu'on peut entendre dans plusieurs sectes que l'homme pour naître passe nécessairement par la femme et, pour qu'il renaisse dans sa vie spirituelle, il faut qu'il passe aussi par la femme. Ensuite même si les danses qui pendant les cérémonies nocturnes imitent l'acte sexuel ne convenaient pas à l'éthique et à la morale catholiques, si marquées par l'accent antisexuel, elles étaient et elles sont pour les sectes boutistes l'expression du désir de pro-crée, de continuer l'œuvre de Dieu dont parle la Genèse¹⁴. Ensuite si on étudie plus à fond la poésie religieuse du boutisme,¹⁵ exprimée par les chants et les prières, on constate facilement son thème constant qui est la vie. Donc pour mieux juger cet aspect socio-religieux de la sexualité dans les sectes boutistes, il nous faut appliquer plutôt les critères de la morale africaine que ceux d'Occident ou surtout de l'Eglise catholique.

Les relations de N'Doume Obame avec le curé de la paroisse de Medouneu ne sont pas bonnes, malgré son désir profond d'être baptisé. L'attitude fermée du curé de Medouneu, a repoussé N'Doume Obame de la paroisse et l'a renforcé dans ses décisions de "ne plus mettre les pieds dans cet endroit". Chassé par la population catholique de Medouneu, ce boutiste fervent de l'Assumega-eniñ, s'est installé dans son village natal, Eyameyong,

¹² Voir: S. Swiderski, Le symbolisme du poteau central au Gabon. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*. Vol. 100, 1970.

¹³ Voir: S. Swiderski, Die sakrale Verzierung der Tempel in den synkretischen Sekten in Gabun. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*. Vol. 102, 1972.

¹⁴ Sur l'affirmation de la vie dans les sectes synchrétiques, voir: S. Swiderski, *Thoughts on life and its assertion according to the Fang syncretic cults (Gabon)*, *Sociological Review*, 1969, Poland (Lodz), en polonais, avec résumé en anglais.

¹⁵ Voir: S. Swiderski, La poésie religieuse des sectes synchrétiques au Gabon. *Religioni e Civiltà*, vol. 2 (ancien *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 42, 1971). Voir aussi: le même: observations about the political awareness of the Fang in their history and sacred poetry. *Sociological Review*, XXIV, Lodz (Poland), 1971; en polonais avec résumé en anglais.

éloigné de Medouneu de trois km. C'était vers 1960. Cette année-là aussi il a construit lui-même sa propre case rituelle en espérant pouvoir tranquillement initier de nouveaux adeptes. En effet, grâce à cette chapelle il réunissait parfois une centaine de fidèles qui y venaient des villages voisins pour assister aux grandes cérémonies.

N'Doume Obame n'était pas tranquille même ici. Cependant accusé de cultiver et de fumer le chanvre indien, il a été emprisonné plusieurs fois. Sa dernière réclusion a eu lieu en 1970, à Libreville.

Sa communauté diminue de plus en plus. Avec la détérioration de la case rituelle, ne permettant plus de faire de cérémonies, l'intérêt des gens pour son culte a diminué aussi. Sa communauté est aujourd'hui un refuge de malheureux et de persécutés, en commençant par sa femme, rejetée par sa famille et épuisée par la maladie et la pauvreté. "Monseigneur Iboga" reste actuellement entouré seulement par quelques femmes éprouvées douloureusement par la vie, ayant été violées ou restant stériles, et par quelques hommes qui lui restent fidèles à cause de son prestige provenant du titre "Monseigneur" et à cause de son costume impressionnant, imitant celui d'un évêque spiritain. Malgré les moqueries de la part des catholiques, il reste obstinément sur sa position, attaché à ses convictions premières, sa prétendue dignité et sa vocation. Malgré tous les échecs il est optimiste, ce qui ne peut s'expliquer que par l'idéal poursuivi et par une foi profonde. Il espère encore pouvoir gagner ses adversaires par la bonté, l'équilibre psychique et la patience.

L'OPTIMISME PAR L'IDÉE DE REVIVRE LA CRÉATION ET LA RÉDEMPTION

Ce que nous avons dit à propos de la notion de la sexualité chez les bouitistes peut s'expliquer davantage par l'exemple de "Monseigneur Iboga" et ses idées, grâce auxquelles la sexualité a subi déjà une certaine revalorisation et spiritualisation. En effet, ses idées sont déjà chrétiennes, bien que dans leurs principes encore et toujours africaines. Elles peuvent se résumer par le désir de revivre le moment le plus beau de l'humanité, le début de la vie (Assumega-eniñ) et le désir d'apprécier davantage l'acte de la rédemption par le Christ. Ainsi ses idées englobent l'Ancien

Testament (avec les scènes du Paradis, la première femme, sœur de Dieu, connue sous le nom de Egnépé, les premiers parents: Biomé et Obola, le péché et la promesse du Sauveur) et le Nouveau Testament avec la deuxième femme, la Sainte Vierge, qu'on appelle aussi Gningone Mebeghe et son fils, Sauveur de l'humanité.

D'après les nouvelles dimensions de la notion de la vie, la vieille idée bouitiste d'"initiation", de transformation, de renaissance et de spiritualisation par le contact avec les ancêtres morts a pris un autre caractère, un caractère chrétien. En effet, elle se réalise aujourd'hui au rythme de la Semaine Sainte, dans le culte de la Sainte Vierge, par les prières et par la musique sacrée. Elle atteint son point culminant en particulier par la communion avec l'iboga, garantie et signe tangible de la nouvelle vie spirituelle.

Chaque semaine est considérée par la communauté de N'Doume Obame, comme d'ailleurs aussi par d'autres sectes apparentées, comme la répétition permanente de la Semaine Sainte. Chaque jour garde son caractère propre, exprimé par la liturgie, la couleur des vêtements, les signes symboliques et par un mystère, provenant de la personne à laquelle le jour a été consacré. On trouve là, on le voit, une continuation et un renouvellement de l'ancienne liturgie catholique avec les fêtes des saints.

Lorsque nous avons dit que le syncrétisme religieux au Gabon a un caractère culturel et religieux plutôt que politique, c'est parce qu'il met l'accent surtout sur la vie spirituelle exaltée tant dans la théorie que dans la pratique du culte. Ce mouvement se base en effet principalement sur la croyance en une renaissance continue qui exige et entraîne la spiritualisation progressive de la vie.

Voici la "Semaine Sainte" et ses jours avec leur signification particulière et leur fonction:

Le lundi saint signifie le commencement, parce que tout ce que Dieu a fait sur la terre s'appelle "le commencement", le Dissumba, la Genèse. Les cérémonies (ngoze) de ce jour doivent évoquer l'atmosphère d'un grand événement cosmique, auquel l'homme bouiti peut participer encore aujourd'hui grâce aux visions, provoquées par l'iboga.

Le lundi est aussi le jour du commencement du désir de la lumière spirituelle, c'est le commencement de la recherche d'une

lumière céleste à travers les cérémonies (ngoze) quotidiennes pour sortir de cette misère terrestre.

Le Mardi saint est consacré à la femme, et à Gningone Mebeghe, la Sainte Vierge; c'est aussi le jour de la lune souvent liée à l'élément féminin. Ce jour-là, les femmes dans chaque mbandja préparent le kaolin rouge (nzingo), la poudre du "bois de vie", pour symboliser le sang, principe de vie.¹⁶

Le Mercredi saint est le jour du perfectionnement, de l'ordre dans la nature.

Le Jeudi saint, le jour de Jésus-Christ (Eyene Nzame) Sauveur de l'humanité à qui il a apporté la parole d'amour et de fraternité. C'est le jour du début de la délivrance. Les fidèles en ce jour font un acte de foi au Christ, reprochant en même temps aux Blancs de ne pas avoir voulu témoigner cette foi de façon digne et sincère. Les réflexions de la liturgie du Jeudi saint et du Vendredi saint rappellent les causes de la mort du Christ. Ce sont les vampireux, ceux qui possèdent l'evus, qui ont provoqué la mort du Christ. C'est pourquoi ce jour-là aussi les boutistes soulignent par opposition l'idée de solidarité, de sacrifice, de fraternité et la nécessité de l'esprit.

Le Vendredi saint est marqué par la répétition continue des paroles "vendredi saint" pour terminer, en forme de refrain, chaque couplet des chants. En outre, les vêtements et le décor expriment la même idée de souffrance et de mort. Le visage de celui qui dirige les cérémonies est peint en rouge, symbolisant le sang du Christ. Sur son front se trouve le signe de la croix, signe de la rédemption.

Le Samedi saint a des cérémonies semblables à celles de vendredi, c'est-à-dire christocentriques. Le Dimanche, jour de la résurrection, le visage du guide spirituel est peint en blanc, couleur de la joie, d'une nouvelle vie mais spiritualisée.

Les cérémonies de la communauté de "Monseigneur Iboga" expriment le désir continu des fidèles, non seulement du salut

¹⁶ Nzingo (ntsingo) (*Pterocarpus Soyaukii* Taub.) est la poudre de bois rouge (en fang ba) kaolin rouge, symbolisant le sang et la vie. Voir: Sillans, R., *Les plantes utiles du Gabon*, p. 259-260, 1959, Paris.

éternel, mais aussi de la reconnaissance de la race Noire, comme race pleinement humaine. De même, ces cérémonies évoquent l'appel constant à une plus grande justice sociale et à une meilleure vie terrestre, ce dont nous parle par exemple une des strophes de son chant:

O Gningone Mebeghe,
Jette un regard sur nous
Et délivre nous
De tout mal.
O Gningone Mebeghe
Délivre les Noirs
De leur mauvaise vie!

L'exemple de "Monseigneur Iboga" révélera peut-être le sérieux du renouvellement religieux entrepris par les Gabonais grâce à leurs guides spirituels, quelle volonté de faire une religion adaptée à la situation et aux besoins des fidèles africains d'aujourd'hui et aussi qu'il existe en Afrique aujourd'hui comme dans la chrétienté d'origine des gens qui souffrent pour leur foi.

MBOMA OBAME ANDRÉ

Ce guide spirituel et en même temps fondateur d'une secte religieuse à Oyem (distr. Wolen-Tem) déclare de la façon suivante son statut socio-religieux: "Je suis du rang de St. Michel Archange de Jésus Christ notre Sauveur, du Saint-Esprit qui fait notre chère Divinité Mère des Esprits Saints et du Créateur de l'Univers, Dieu".

Par son âge et son esprit Mboma André (Fig. 7) appartient déjà à une nouvelle génération, inspirée davantage par les idées et les problèmes politiques de son pays indépendant et en voie de formation par l'existence d'une nation gabonaise. Original plutôt par son courage et son audace que par son esprit créateur, ce guide spirituel s'est lancé dans les affaires religieuses, pour réussir dans la vie. Sa vocation n'a pas eu pour origine ni choc spirituel ni crise psychologique. Elle n'a pas commencé, non plus, par une voix mystérieuse, si typique chez les autres hommes charismatiques. Elle s'est développée, au contraire, progressivement, par étapes. La conscience "prophétique" est donc venue seulement



Fig 7. *Mboma Obame*, fondateur de l'Angome Ebogha Gningone-Mebeghe. Oyem.

au bout de quelques années d'expérience religieuse et surtout comme le résultat de contacts directs avec les autres bouitistes réformistes, tels que N'Doume Obame ("Monseigneur Iboga"), par exemple. Voici la biographie de Mboma André qui se trouve dans son cahier personnel:

Il est né le samedi à 7 heures du matin, le 5 mai 1935 à Akoakam, commune d'Oyem en tant que fils de Ngué Mezui Effope Ndoum mère et du père Assoumou Mezui Mendame. Comme il dit lui-même, la pratique rituelle d'iboga l'a empêché de continuer les études et d'obtenir une profession quelconque. Ses études se sont donc arrêtées avec le cours primaire (C.P.I.) et le cours moyen II (MII). Par contre, déjà à 5 ans, donc à partir de 1940, le petit André s'est habitué à l'atmosphère bouitiste, assistant à l'assemblée et aux cérémonies nocturnes (ngoze), organisées dans le mbandja de son père où son frère aîné, Ekogha Barthelemy, jouait de la harpe sacrée, le ngombi. C'est ce dernier aussi qui lui a donné les premières informations sérieuses concernant l'expérience authentique et unique que pouvait offrir l'iboga, les visions. C'est son frère, lui aussi, qui lui a donné à manger cette plante sacrée, de façon rituelle, en 1950, donc quand il avait 15 ans. Son nom de "baptême par l'iboga" est Ngombi Nkoulou Ededang. Lorsque son frère, Ekogha Assoume Barthelemy est décédé en cette même année, 1950, André l'a remplacé. Ainsi commença sa vie active et dévouée dans le Bouiti. Mais André Mboma Obame Ngombi a choisi son propre chemin. Dans son futur programme de secte nous pouvons en effet découvrir la projection de ses ambitions personnelles, quoique exprimées par des notions religieuses et des slogans politiques. Entièrement absorbé par sa "mission" et son "apostolat" de propager la fraternité, l'amour, la paix et la justice sociale sans distinction de couleur de peau ni de religion, André Ngombi Obame reste célibataire, ce qui semble être incompréhensible pour les femmes de son entourage. Tout son argent, gagné occasionnellement est offert par lui pour sa nouvelle chapelle et pour l'embellissement de son culte. Les amis de son âge, maçons ou charpentiers lui viennent en aide toujours volontairement. Malgré son dévouement entier et malgré tout, sa secte ne compte que 20 fidèles, ce qu'il confirme lui-même.

AU SERVICE DU CULTE DE LA SAINTE VIERGE

La dévotion exaltée de André Ngombi pour la Sainte Vierge, connue chez les bouitiste sous le nom de Gningone Mebeghe et appelée par lui Déesse, Divinité, Mère Lumineuse ou Mère Vivifiante est difficile à expliquer. Cette dévotion s'exprime par deux faits principaux, à savoir le nom de sa secte et les chants mariaux qu'il compose. Le nom lui-même de la secte, avec son sous-titre, englobe tant cette dévotion particulière que le programme: "Angome Ebogha Gningone Mebeghe" "Alliance d'iboga de la Sainte Vierge". Le même titre est porté aussi par son "catéchisme", ou comme il dit, son "exégèse", dans laquelle il essaie d'expliquer à sa façon les épisodes de l'Ancien et du Nouveau Testament, en retraçant l'histoire de l'humanité au stade du péché puis rachetée par le Christ. Le sous-titre de ce "catéchisme" est le suivant: "Medzo Meye Nfefe Eniñ Biere Gningone Mebeghe Angome Ebogha Fang" "Les paroles de la nouvelle vie bieri¹⁷ Sainte Vierge d'iboga Fang". D'après son cahier personnel, c'est aussi la Sainte Vierge, "la Déesse Ningone-Mebeghe" qui est à l'origine de la secte. Il souligne que "c'est elle-même qui fut l'inspiratrice de notre Religion et est aussi l'ordonnatrice de l'indépendance des Noirs". Le but de la secte est aussi strictement lié avec le culte de la Sainte Vierge. Il devait se poursuivre sous son patronage. "Le but de notre Religion — dit-il dans son cahier — est de relier les vivants et les morts, les Noirs et les Blancs, d'unir tous les esprits purs, fidèles à Dieu sur le même rang, sans distinction de race ni de peau, en formant l'union spirituelle des esprits-saints. Pour acquérir la paix, la fraternité, la sainteté et la bonne nouvelle-vie délicate-Eternelle: selon la voix du Très-Haut Ningone-Mebeghe."

Sensible à la différence raciale, Mboma Obame André, recommande la justice sociale et la fraternité: "Ne nous différencions pas entre la peau noire et la peau blanche, ce n'est pas l'extérieur du corps qui compte, c'est l'intérieur du corps qui compte..." "La sincère Religion d'Angome Ebogha" révèle les vertus, que chacun doit posséder." Voilà, chers Camarades, les principes habituels

¹⁷ Bieri (bieré) est le nom du culte propre des Fang, centré autour des crânes (= bieri) des ancêtres. Il est exprimé le plus souvent par des statuettes de bois déposées sur les ossements des ancêtres).

que nous devons tenir habituellement en prononçant le nom du Créateur de l'Univers, Dieu :

La vérité — être véridique, ne pas mentir

L'amour — avoir le sentiment envers son prochain

L'obéissance — être obéissant, respecter la personne humaine et sa dignité

La tolérance — l'indulgence, être tolérant envers n'importe qui que ce soit dans la vie commune."

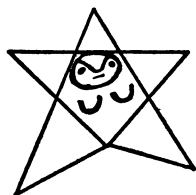
En parlant de la femme, considérée comme berceau de la vie et comme "troisième personne de la Trinité Divine", Mboma Obame André termine, en soulignant le rôle de la Sainte Vierge dans la vie familiale, sociale et même politique. "Sachons très bien que la femme "Divinité Ningone-Mebeghe" est centrale dans tout l'Univers. Nous sommes tous centralisés sur elle et elle donne avec le succès de la subsistance vitale à tous ses enfants... Pour que notre pays se développe, s'unifie et se transforme en paradis terrestre selon la disposition de la transformatrice de la vie, la Divinité Ningone-Mebeghe, pénétrons-nous dans le spiritualisme. Apprécions-nous et respectons nos frères de toutes les races avec leurs situations vitales, mais n'essayons pas de les singer..."

Ces réflexions sur la femme et la Sainte Vierge le conduisent à une affirmation et à la croyance optimiste que la race noire prendra bientôt sa place dans l'histoire de l'humanité et même qu'elle aura le dernier mot. Voici ses conclusions: "Il n'existe qu'un seul Dieu, mais en trois personnes de membranes (sic) différentes: le Père qui se dit Rouge, le Fils, qui se dit Blanc et le Saint-Esprit ou Mère qui se dit Noir... Rappelons-nous qu'il y avait trois rois mages qui sont venus au berceau du Christ, notre Sauveur: Le Rouge, le Blanc et le Noir. Le Rouge a parlé et travaillé par le pouvoir du nom du Père et s'est tu. Le Blanc a parlé et travaillé par le pouvoir du Fils et s'est tu. Et le Noir? C'est lui le définitif qui parle et travaille finalement par le pouvoir du Saint Esprit ou Mère Divinité-Ningone Mebeghe, qui est la troisième personne de la Trinité Divine. C'est cette Divinité qui est l'Ordonnatrice de l'Indépendance de l'Afrique Noire et aussi l'inspiratrice de la sincère Religion d'Amitié. C'est elle-même qui

nous ordonne cette Religion afin de supprimer la distinction de race, de peau, de religion..." "La religion Angome-Ebogha relie les vivants et les morts, les Noirs et les Blancs pour que tous les bons esprits se réunissent dans une même maison autour de notre chère Mère la Déesse Ningone Mebeghe".

Des paroles semblables ont été affichées à l'entrée de sa chapelle à Oyem: "*Esprit consolateur. Mission Angome Ebogha relie toutes les nations selon la voix de Ningone Mebeghe*".

Comme emblème significatif de sa secte ou religion, comme il dit, il a choisi l'étoile, en tant que symbole et guide, permettant au fidèle une bonne arrivée au "port du salut".



Et même ce symbole a été féminisé dans sa présentation graphique pour rappeler la personne de Ngingone Mebeghe.

Avec ce guide spirituel, nous abordons la nouvelle génération plus fortement marquée non seulement par le catholicisme mais par nombre d'idées philosophiques et politiques: promotion féminine — égalité et droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. On voit combien dans cette branche la fonction profane et même politique du culte est liée à la dimension religieuse en même temps que la prééminence accordée à la femme en tant que représentation du sacré est tout à fait surprenante, formulation nouvelle et moderne de l'importance chaque jour accrue des femmes dans le monde (mais pas encore en Afrique) ou peut-être tout simplement manifestation d'une fixation personnelle mystique exceptionnelle comme pourrait le confirmer le célibat volontaire tout à fait inhabituel et anti-africain. Le rôle attribué à la Sainte Vierge rappelle celui que lui a fixé de tout temps la piété populaire en la sacrant Reine de tel ou tel peuple (voir la consécration de la France à la Vierge par Léon XIII — les évêques polonais nommant encore la Vierge, Reine de la couronne polonaise, etc.).

MEZUI-ASSUME JEAN CONSTANT

Mezui Assume Jean Constant est un jeune catéchiste de l'Eglise Evangélique à Medouneu. Il est né le 14 mars 1945 au

village Corneville, près de Bitam, au nord du Gabon. Baptisé en 1962 à Bitam il rentre déjà en 1965 au service de son Eglise Evangélique. Deux ans après, en 1967, on lui confie le travail de catéchèse parmi les 29 protestants à Medouneu. Mal payé et mal logé (pas plus mal d'ailleurs que son supérieur, le pasteur), Mezui-Assume Jean se sent mal à l'aise et de plus en plus sensible à la misère humaine. Son ambition et un sentiment de fraternité le poussent à la recherche de nouvelles possibilités, lui permettant la réalisation de son rêve d'être davantage au service des autres et de Dieu.

La plus jeune secte ombwiriste, l'Erendzi Saint se répandait dans ces années de façon rapide dans les environs de Medouneu et de Bitam. Ce sont en effet des jeunes gens, les chauffeurs de poids lourds et les petits commerçants, en se déplaçant facilement de N'Toum à Mitzi, où les habitants de Medouneu se rendaient de temps à autre pour faire leurs achats, qui propageaient cette nouvelle secte s'occupant surtout des gueux et des malades. L'Erendzi Saint a certainement pu toucher l'esprit des gens de Medouneu puisqu'on comptait en 1968 dans ce village de 200 habitants 14 membres, se recrutant parmi les mères de famille et les cultivateurs du cacao entre 23-30 ans.

Des circonstances semblables à celles que nous avons vues chez Hilaire Biyogho ont poussé ce catéchiste protestant de Medouneu, M. Mezui Assume Jean Constantin à devenir un fidèle d'Erendzi Saint. Voici ses paroles :

"En 1963, étant de passage pour aller à l'hôpital à Bitam, arrivé au km 1 de la ville, près du fleuve Mongamo, j'ai été attaqué par une maladie. Mes oreilles étaient complètement bouchées et suppurantes. Je suis devenu sourd. Quand quelqu'un me parlait, pour le comprendre je ne pouvais que regarder les lèvres bouger et surveiller les gestes. Lorsque je me suis penché pour me laver et boire de l'eau de la rivière parce que je sentais la fièvre monter, la maladie m'a attaqué encore plus fort. M'étant ensuite assis, pour me reposer, j'ai entendu un cri dans le petit rocher, à côté de moi: "Ho, ho! Attends, je veux te donner quelque chose, je veux te donner le pouvoir de soigner et de guérir les autres, de leur montrer, comment on peut voir Christ parmi eux. Prends cette règle que tu vois devant toi, elle est graduée.

C'est pour chasser les mauvais esprits dans votre village." La voix m'a dit ensuite: "Tu es catéchiste, mais maintenant il faut que tu sois aussi un prêtre d'Erendzi Saint, c'est-à-dire que tu marches dans la sainteté, que Dieu veut. Cette sainteté, dont parle Dieu, se trouve dans l'Erendzi Saint. Saint veut dire garder la pureté du cœur et adorer Dieu unique et ne pas adorer les idoles du Bouiti, le ngombi et les crânes. Dès maintenant tu dois devenir bandzi! Tu dois chasser les esprits qui attachent une ficelle autour de quelqu'un en lui disant: Tu ne trouveras jamais une femme". Chasse ces gens-là parce qu'ils sont malins. Tu chasseras cette impureté en créant chez toi Erendzi Saint".

Revenu à la santé, Mezui Assume Jean Constant a pris "le baptême d'iboga" de la main de Nzié Ngema du village Zobermitang, près de Medouneu. L'initiation a eu lieu en 1963, soit un an après son baptême chrétien. "Dans l'extase initiatique — raconte Mezui Assume — j'ai vu dans le pays des morts beaucoup d'hommes et de prêtres qui se promenaient. Ils étaient tous habillés de blanc, avec des chapeaux comme les Haoussa. Quelques-uns me tenaient par les épaules, en me disant: "Allons, nous te montrerons celui qui veut te guérir!" Mais je répondais: "Je ne veux pas me presser! Je veux seulement visiter ce pays et ensuite voir celui qui peut me soigner!" Lorsque je me suis approché du ngombi, la harpe sacrée, j'ai été guéri". Après l'initiation il s'est senti obligé de construire une chapelle chez lui au village et de faire des cérémonies. Il s'est engagé alors fidèlement à cette mission que l'au-delà lui a confiée en s'efforçant de spiritualiser la tradition religieuse. Ce motif de vocation chez ce jeune catéchiste et d'ailleurs si répandu parmi les fondateurs des autres sectes syncrétiques consiste en un désir de réforme religieuse, d'amélioration des rites et des pratiques visant à les interioriser. On voit donc que la voix mystérieuse promet à Constant Mezui de voir Erendzi Saint mais elle l'invite en même temps à vivre dans la sainteté exprimée par la pureté du cœur et de la pensée. La même voix lui propose un programme religieux qui exige l'adoration d'un Dieu unique et la lutte contre tous les fétiches en forme de crânes (culte de Bieri et culte de Bouiti) ou déguisés en objets de culte.

Se trouvant dans une agglomération très petite, à la limite du pays et étant pauvre, Mezui Assume Jean Constant ne peut

pas organiser des cérémonies bien développées et coûteuses. Il réunit les fidèles plutôt pour prier ensemble et pour méditer sur la fraternité. A un autre titre qu'André Obame, mais de la même génération, Constant en contact avec le Christianisme a pris conscience des besoins plus concrets de ses compatriotes africains et a été poussé ainsi à créer une nouvelle forme de culte religieux, insistant comme le Christianisme sur la sainteté toute intérieure mais ayant pour objectif principal, comme l'ombwiri, la guérison et le service aux semblables.

CONCLUSION

Ces quelques "Notes biographiques" auront montré, nous l'espérons, de quelle importance ont été les circonstances socio-politiques et culturelles, provoquées par la colonisation française, sur la formation de la personnalité des fondateurs et des guides spirituels des sectes synchrétiques au Gabon. Cette personnalité est religieuse parce que formée à partir de notions religieuses, mais, comme la religion, elle est le résultat d'une réinterprétation subjective de la réalité profane.

Parmi plusieurs facteurs qui ont provoqué ou favorisé la naissance de la vocation et de la personnalité religieuse des guides spirituels se trouvent la maladie et les souffrances morales, le choc psychique et la crise spirituelle, la voix intérieure et la vision. Le choc psychique s'est produit chez eux le plus souvent au moment de leur initiation pendant laquelle, grâce à une vision, ils se sont rendu compte de deux réalités opposées, celle de l'au-delà, magnifique, immense, extraordinaire dans ses couleurs et dimensions et celle d'ici-bas, misérable, injuste et limitée. La crise, par contre, s'est développée chez eux en tant que résultat de frustrations longues et pénibles provoquées par l'humiliation par les Blancs mais souvent par la rupture d'équilibre, après la découverte d'abus dans la vie religieuse de la secte Dissumba.

Malgré ces manifestations accentuées, ces gens restent des hommes normaux, loin d'être touchés par une désintégration psychique et sociale. Comme motifs de leur dévouement parfois exagéré aux affaires socio-religieuses nous pouvons distinguer la

guérison des malades, l'aide aux pauvres et aux souffrants, la spiritualisation et l'intériorisation du culte ancestral.

Les guides spirituels considérés par le peuple comme des personnages privilégiés à cause de leur vocation revêtent une fonction spéciale dans la société africaine. Se sentant "appelés" ou "envoyés" par Dieu, ils réinterprètent et revalorisent les croyances religieuses et les éléments culturels traditionnels face à la culture occidentale et face à la religion chrétienne. Par conséquent leur convient le rôle d'interprète entre le passé africain qui était religieux et l'avenir du peuple à la manière occidentale qui est matérialiste et profane.

Ce qui est commun à ces gens exceptionnels, à ces contestataires paisibles et pacifiques est le fait qu'ils se proposent un idéal noble qui est de servir le peuple, en lui montrant la valeur authentique de son passé culturel et ils veulent aussi le guider vers un avenir meilleur, désoccidentalisé et émancipé du contrôle des missionnaires. Cet avenir doit se résumer selon eux en particulier dans la création d'un christianisme africain, exprimé par les éléments de la culture africaine et vécu dans les catégories de la fraternité, de la justice sociale et du respect de la dignité humaine. Dans ce programme socio-religieux se reflètent non seulement les aspirations du peuple mais se remarque aussi la projection des ambitions personnelles des fondateurs de sectes et des guides spirituels.

Grâce à la sensibilité aux problèmes socio-culturels et politiques et grâce à un niveau supérieur d'expérience religieuse chez les fondateurs et les guides spirituels se développe et s'aiguise aussi la conscientisation culturelle, religieuse et politique du peuple. Ainsi, aussi, grâce au culte et aux cérémonies religieuses, présidées par eux, se démocratisent et se popularisent les idées reçues pendant des visions individuelles et pendant l'expérience religieuse exceptionnelles des guides spirituels, provoquée, on le sait, par la drogue sacrée, l'iboga.

La place importante qu'il occupe dans ses nouveaux cultes et les nombreuses aspirations tant individuelles que collectives qu'il tente de combler, permet de comprendre la revalorisation dont est l'objet le Christianisme au Gabon. On peut voir dans le

programme des divers fondateurs présentés qu'ils ont retenu de cette religion deux grandes caractéristiques: l'espoir de salut pour tous sous forme de l'union et de la justice et un relief nouveau accordé au rôle féminin à cause de la Sainte Vierge. L'importance de ces éléments se comprend aisément quand on considère la valeur primordiale de la notion de vie en Afrique et la longue aspiration des Africains à se voir traités avec la dignité et la justice dues à tout être humain.

RÉFÉRENCES

SILLANS, R. et WALKER, R. A.

1959 Les plantes utiles du Gabon. Paris.

SWIDERSKI, S.

1965 Le Bwiti, société d'initiation chez les Apindji. *Anthropos*, Vol. 60.

1966 Les agents éducatifs traditionnels chez les Apindji. *Revue de Psychologie des Peuples*. Le Havre. Tome XXI, Vol. 2.

1969 Thoughts on life and its assertion according to the Fang syncretic cults (Gabon). *Sociological Review*. Vol. XXIII. Lodz (Poland).

1970 La harpe sacrée dans les cultes synchrétiques au Gabon. *Anthropos*, Vol. 65.

1970 Le symbolisme du poteau central au Gabon. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*. Vol. 100.

1971 Notes sur les Ndeya Kanga, secte synchrétique du Bouiti au Gabon. *Anthropos*. Vol. 66.

1971 Observations about the political awareness of the Fang in their history and sacred poetry. *Sociological Review*. Vol. XXIV.

1971 L'Ombwiri, société d'initiation et de guérison au Gabon. *Religioni e Civiltà*, Vol. 1. (Ancien: Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Vol. 41. 1969-1970). Roma.

1972 Die sakrale Verzierung der Tempel in den synkretischen Sekten in Gabun. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*. Vol. 102.

1973 La poésie religieuse des sectes synchrétiques au Gabon. *Religioni e Civiltà*. Vol. 2. Roma.

WALKER-RAPONDA, A. SILLANS, R.

1962 Rites et croyances des peuples du Gabon. Paris

Cursing and Context in a Grenadian Fishing Community

JUDY SMITH MACDONALD

RÉSUMÉ

Le but de cet article est d'examiner l'usage des jurons, une offense criminelle mineure, tel qu'il apparaît dans un quartier de Gouyave, une petite ville sur la côte ouest de Grenade, dans les Antilles. C'est un cas où on peut analyser les rapports des normes d'un groupe avec la loi. Cette étude conclut à l'unité de la structure normative de Grenade, où les perspectives différentes de la classe inférieure et de la cour sont reliées entre elles et où il existe un consensus sur la supériorité du comportement et des normes de la classe moyenne.

One of the paradoxes of the anthropological study of law is the fact that the offences that a society considers minor are often the most frequent, and hence the most important with respect to the functioning of its correctional processes. In societies where elaborate written codes have reference to most areas of human conduct, many offences fall within the province of law despite acknowledgement of their relative triviality by both the legal and the folk systems. The purpose of this paper is to examine cursing, a minor criminal offence, as it occurs in the fishing sector of Gouyave, a small town on the west coast of Grenada, West Indies. It is hoped that the data will help to illuminate certain aspects of Grenadian social organization, as well as adding to our evidence concerning the interaction of law and informal norms in societies with formal legal institutions.

That some laws are much more frequently obeyed than others, has often been noted; but anthropological explanation of

this variance is dependent upon the assumptions made about the nature of "law" and its relation to norms — a thorny and generally unprofitable issue. For example, Bohannan's well-known interpretation of laws as reinstitutionalized, or doubly institutionalized norms suggests that, despite the tendency for laws and norms to be always mutually "out of step", their essential nature is one of imperfect correspondence (Bohannan 1965). This interpretation has been challenged by Diamond, who asserts that the "relation between custom and law is, basically, one of contradiction, not continuity" (1971:117), and that law, as a historical product of emerging state organization, is "the antonym and not the synonym of order" (1971:138).

While each of these approaches illuminates some aspects of the legal institutions of some types of society, neither appears entirely appropriate to deal analytically with the relationship between laws and customs in West Indian societies; nor is either approach particularly helpful in understanding situations in which a law whose normative correctness is widely accepted, is nonetheless broken with great frequency. Comparable phenomena of widespread departures from accepted norms are commonplace in the West Indies with respect to mating and family organization, so that this sort of "patterned deviance from societal values" (R.T. Smith 1963:44) indeed poses a fundamental problem for students of the area.

This paper is restricted to the consideration of a single category of actions, called "cursing" by members of all classes in Grenada, and referred to as "obscene and insulting language" in the statute that renders it criminal. Cursing is verbal behavior, and verbal behavior in general has been held by some scholars to be a "focus" of interest and value judgment in West Indian societies (see, e.g., Abrahams and Bauman 1971). A few helpful sociolinguistic studies of the area exist (Abrahams and Bauman 1971; Reisman 1970), and it is interesting to note the convergence in some respects between the findings of these scholars and my own. However, my interpretation is not dependent on the verbal nature of the behavior studied, nor is the semantic structure of cursing my main concern. The theoretical perspective guiding my choice of subject matter is one in which folk forms possess more

than merely expressive and symbolic significance; and in which existing forms of stratification and differentiation between social segments in the West Indies result from their continuing inter-relations rather than merely from the presence or absence of folk traits among them.

My observations are presented rather more fully than has recently been common in studies of non-kinship behavior in the West Indies; my intent is to allow the reader at all times to evaluate the ways in which my interpretations were derived. The data were obtained by observation, supplemented by directed discussions of observed behavior, rather than by the use of questionnaires or other formal eliciting schemes. The advantages as well as the disadvantages of this approach should be apparent. The paper is divided into five parts. First, the population and the subject are introduced; second, variations in the context and significance of cursing are described, and a hypothesis to account for these variations is proposed and examined; third, cursing is compared with behavior in the related areas of obscenity and insult; the fourth part discusses the behavior of the court in cases of cursing; and the fifth, the responses of the population to the court. Data were obtained between June 1970 and March 1971.

INTRODUCTION

The town of Gouyave had 2500 inhabitants, according to 1960 census figures. 1970 figures have not yet been released, but recorded trends indicate that little change is anticipated. Grenada's west coast as a whole is relatively economically depressed, and Gouyave's principal local source of employment is in fishing. Employment is also found in the massive nutmeg processing plant and in a banana "factory" opened by Geest Industries during the period of study; both of these employ mainly women, and work is irregular or part-time. Agricultural labor is rarely significant among Gouyave fishing people.

Fishing is concentrated in the "Lance" (Fr. *l'anse* = bay) section, where the majority of boats are beached and the majority of fishermen have their homes. The boundary between the Lance

and the older, more prestigious part of town is expressed today mainly in the "bad reputation" of the Lance, the tendency of Grenadians from other districts to identify all of Gouyave with the Lance and hence with its reputation, and in frequent expressions of mutual resentment and social distance between persons identifying with either section.

Despite the existence of a precise boundary, the Lance itself is far more a social category than a geographical one. Its core is composed of fishermen and vendors, most though not all of the latter being women. These categories themselves are continually shifting in membership, being subject both to regular seasonal fluctuations and to less predictable fluctuations in actual working activity.

Many fishermen do not live in the Lance section, and some live within walking distance outside the town boundary altogether; but this need in no way interfere with their identification as Lance people. Shopkeepers and the few boatowning entrepreneurs who live on the Lance are not so identified, although they inevitably have close and often cordial links with fishermen, upon whose fortunes their own economic well-being is dependent. Such relationships are asymmetrical, and the difference in status is taken for granted by both groups. The same is true of those households which, though situated on the Lance, have as little to do with fishing people as possible except for incidental kinship and neighbor relationships. As one proceeds "downstreet", the proportion of fishing people's residences decreases, and the density of relationships to them declines; they are less often seen in informal interaction or at rumshops, and the economy of downstreet businessmen is less dependent on their custom.

It is this complex, open-ended social field, including some 350 adults, that is the subject of this paper. This field is centered geographically in the Lance, and socially in the population of fishermen and fish vendors. Its boundaries are indefinite, and membership is as much a function of self-identification, mutual acceptance and maintenance of numerous cross-cutting ties to other members, as it is of overt economic activity. The social status of persons in this social field may be described simply as

lower class, despite internal differences in esteem. This identification is accepted on both sides of the status boundary, and fishing people clearly comprise the bulk, and the only cohesive portion, of the lower class residents of Gouyave. It is less simple to place these persons in relations to other lower class segments of Grenadian society, particularly agricultural workers, few of whom live in Gouyave.

In Gouyave, the fishing industry has not yet been subjected to organized governmental attention, and neither production nor marketing have yet been affected by large-scale entrepreneurship or rationalized development. Fishermen, whether or not they own their own boat, are relatively free of the subordination, dependency and asymmetry intrinsic to traditional employer-laborer relationships in Grenada (M.G. Smith 1965). This fundamental independence undoubtedly contributes to the bad reputation of the Lance, which is described by others primarily in terms of departures from norms of propriety, respectability and respect for authority, norms that the rural lower class, as well as the middle class, is expected to meet. This evaluation is keenly felt and resented by Lance people, who view their reputation, correctly, as exaggerated, and whose own self-estimation usually appears far more favorable.

The economic roles of Lance men and women bind them together in complexly overlapping networks of interdependency. At the same time, the marked fluctuations and inequalities of the catch set limits to the rewards of cooperative activity, and encourage a high degree of impermanence and flexibility in most economic associations (see also Archambault 1967; La Rose 1969, among others). Relationships such as vendor partnerships, crew-captain and captain-owner links, vendor-crew associations, and rumshop-client ties, are subject to frequent change, and disputes often arise within as well as between the groups formed by such relationships.

As might be expected, the sources and forms of Lance disputes typically contrast markedly with those characteristic of the Guyanese sugar plantation analyzed by Jayawardena (1963). Lance people possess no explicit egalitarian ideology; they do possess verbalized ideologies of solidarity based on occupational,

local-origin, and class-color identities, but these criteria cross-cut the population and do not unify it. Lance people are highly differentiated internally, particularly in their economic roles and abilities and in economic success; in local factional allegiances and in kinship or other ties to persons or communities outside the Lance; and in a host of associations involving kinship, sexual, religious and recreational activities. Most disputes involve economic aggressions and the withholding of a great variety of possible reciprocal economic activities; or the direct or indirect accusation of various misdeeds, whether true or false. Cursing is irrelevant to the causes of such disputes, and usually treated as trivial when it is involved. Cursing in such contexts represents a lack of anything more effective to say or do — the opponent may well congratulate himself if he reduces the other to helpless cursing, and he is unlikely to be, or to pretend to be, deeply offended by it. Most disputes are conducted without recourse to the courts at any stage; and, in view of the prevalence of minor violence and of opportunities for accusations of minor theft, cursing does not have the exclusive utility as the "people's action" in bringing private disputes before the court that it does in the Guyanese plantation (Jayawardena 1963:128). The motif of prestige-envy-equality does play a conspicuous part in Lance social behavior, as it seems to throughout the West Indies. It is the theme of much banter and teasing, and it does lead to disputes. Nonetheless, this motif does not have the central role that it appears to have in the Guyanese plantation, either as the foundation of internal social relationships or as the major source of conflict (Jayawardena 1963:104-116).

Obscene and insulting language is the single most common offence recorded at the police station in Gouyave. In contrast to assault, the next most frequent offence, cursing occurs as an everyday commonplace of great frequency, the vast majority of examples never reaching the attention of the legal authority. It is a significant element both of Lance residents' view of their own social environment, and of their interactions with the institutions of the larger society.

Police statistics were examined that summarize the numbers of cases brought, in each category of offence, for the entire district

of which Gouyave is the principal town. These must be interpreted with some caution, since they lump together the entire district of St. John, and include with obscene and insulting language certain other, rarer miscellaneous offences. They show an overall increase in obscene and insulting language, from 47 cases in 1964, to 170 cases in 1970; during the same period, assault cases rose from 33 to 115. Alongside of the general upward trend, there are marked fluctuations, from year to year and from month to month, within each category of offence. For example, in 1969, 260 cases of obscene and insulting language were recorded, exceeding the 1970 figure by almost 53%. Such fluctuations, however, are seldom consistent between categories of offences, except for a general peak in 1969 as against the succeeding year; no major change in personnel of police or court occurred during this year, and no other cause could be found for this peak. It is of interest that a comparable overall increase in crimes, particularly obscene and insulting language and assault, between 1959 and 1966, was recorded in an unpublished survey of St. Patrick's, a largely farming district whose principal town has a population about half that of Gouyave (Dyer and Warr 1968).

It appears likely that the patterns to be described are not peculiar to Gouyave, although they may well be less prominent in other Grenadian communities. Certainly, many Grenadians, from Gouyave and elsewhere, assert that cursing is especially common on the Lance; several persons from other areas gave this as the reason why they believed I should not conduct my research there, and the topic was repeatedly raised in the early part of my field work by Lance residents attempting to gauge my response or to disassociate themselves from the practice.

Cursing on the Lance gained additional significance through the appointment, at about the middle of the field period, of a new magistrate for the district, who quickly gained the reputation of being particularly zealous in discouraging this practice. By attending the court, which usually met twice weekly in Gouyave, I was able to evaluate Lance interpretations of the magistrate's actions, and it was often possible to trace the subsequent fate of observed offences.

THE CONTEXTS OF CURSING

All of the acts that are referred to as cursing, or that are classed by the court as obscene and insulting language, consist of the use of one or more of only five words. These words, listed in order of increasing seriousness, are "shit", "ass", "fuck" or "fucking", "cunt" and "mother cunt". The first of these is infrequent as well as mild; the last two are distinguishable in use and significance. Although all acts of cursing are thus readily identifiable, not all such acts are met with the same kind of response. Observations of responses to the use of curse words would appear to lend support to three mutually inconsistent generalizations.

First, *the use of curse words is regarded as a potent weapon*. People sometimes say they are "afraid" of some individuals notorious for their cursing; they try to avoid these individuals, or at least avoid provoking them. People may state proudly that their own cursing deters ill-treatment by others, or that they have cursed or plan to curse others as retaliation for ill-treatment or abuse.

The potency of cursing may also be indicated by occasional comments that consistently poor catches are a punishment for excessive cursing by fishermen. This opinion has been heard only from older women, and it is probably not generally shared. There are several alternative explanations for poor success at fishing; while each is suggestive of stresses experienced by some members of the community, none appears to have majority agreement.

Second, *the use of curse words is a trivial action, negligible or mildly amusing*. A boy of 2½ is encouraged by adults to say "haul your ass" and "fuck away"; he repeats the phrases, and is rewarded with laughter and praise. A young man complains that the police arrest people for saying "ass" but do nothing when serious trouble occurs. An elderly seine owner, working with his crew on net repair, joins in their joking heavily laced with curse words, remarking that since everybody is doing it, he has to start doing it too. An individual is described as "nice"; although he "uses a lot of bad words" he never uses them to "good people". A woman involved in a cursing exchange with another woman exonerated herself, saying, "I may curse but I never lie". A brief

argument involving curse words, between an unrelated man and woman, is ended with the woman's peace-making statement, "I have a bad mouth, and you have a bad mouth".

References to the characteristic Lance bad language are frequently prefaced by "only": Lance people are said to "only curse" but not to do bad things (like stealing or physical violence). On innumerable occasions, the occurrence of curse words embedded in a broader speech context is ignored and apparently accepted. These occasions include mutual exchanges of half-joking abuse; spontaneous solo exhibitions of dramatic, entertaining narrative or patter by a limited number of talented speakers; and brief flareups of anger between two persons. A few of these speech contexts will be discussed further below; broadly comparable speech acts are analyzed in Abrahams and Bauman (1971). The curse words occurring in these speech contexts are never singled out for creditable attention or favorable comment, but appear to be taken for granted.

Third, *cursing is wrong; it is unacceptable behavior*. A young woman, who has been fined for cursing, is widely said to have deserved the punishment and to be destined for prison because of her persistence in this behavior. Another young woman asserts proudly that she would never stay with a man who cursed her, and that she had determined to break with her previous mate after he called her "stinkass". A young man finally stops patronizing his regular rum shop, after repeated requests by the proprietor to stop his cursing, which consisted of liberal use of the adjective "fucking"; the proprietor's wife maintains that her husband acted correctly, and that the young man's drunkenness was no excuse since many others 'on't curse when drunk. A man engages in a fistfight with another man who has cursed a rum-shop proprietress and refused to leave when asked; his valor is widely praised, and the curser condemned.

From these apparent inconsistencies, it is evident that the response to the use of a curse word is dependent upon the speech context and the social context in which it occurs. Although Lance people do not acknowledge any positive value in curse words *per se*, these are sometimes accepted and even indirectly encouraged. It is possible to specify more generally the conditions under which

this occurs, and the significance that cursing has when it is not accepted.

In many instances where cursing is disapproved, it is regarded as an aggressive action against another person (cf. Swartz 1969). Such aggression is acceptable if it appears as an appropriate response to a wrong done to the curser; thus, it may be justified if it is provoked, or it may be cancelled out and rendered insignificant if it is mutually and voluntarily engaged in by two equally matched opponents, whether joking or in anger. The aggressive meaning of cursing is evident in all cursing directed at another individual, whether or not that individual is present to hear it. Such cursing is evaluated in terms of the relative appropriateness and fairness of that degree of aggression, or its perceived gratuitousness or malice. Thus, cursing is particularly shocking if directed against a parent or sibling, relationships that ought ideally to be free of aggression and competitive self-seeking; but an acceptable and common way of defending oneself against the competitive aggressions of others is to "give them words in their ass".

What is directly at stake in unjustified aggressive cursing is the cursed individual's autonomy — autonomy, that is, in the sense of his right to coexist with his fellows without assault on his integrity, or involuntary subjection to the will of others stronger or more ruthless than himself. Though I am reluctant to introduce unusual terms with culturally restricted definitions into this discussion, the word "autonomy" appears the most adequate to convey the notion of security in the conduct of social relationships, that I believe to be involved. While Abrahams and Bauman, in their discussion of the complex taxonomy of speech acts among St. Vincent peasants, refer to "associations of impulsive and anti-social activities" (1971:765) attached to some kinds of speech, the nature of these and other feared associations is not usually made explicit. Certain St. Vincent speech acts, primarily arguing, are said to be "regarded as violations of privacy and therefore as threats to one's identity and to the maintenance of social order" (1971:767-768). For the Lance, such a notion of the significance of privacy appears less relevant, and cursing must be viewed in a context of widespread public exposure of behavior, in which criticism, teasing and public quarreling are major means of social

control, and exaggerated responses, false rumor and malicious censure are everpresent risks.

A threat to autonomy may be present as well in talk that need not include cursing; bad talk is, next to poverty, the most frequently mentioned defect of life on the Lance, and it is the behavior most frequently meant when persons are said to be "bad" or "no good". Persistent, incorrigible cursing is feared and disliked for the same reason other bad talk is — its unrestrained malice; in either case, the same disregard of social context and lack of responsiveness to social opinion are shown. For extreme offenders, cursing is distinguishable mainly by its greater conspicuousness, and hence the implied greater defiance of the opinions of one's fellows, and lack of restraint.

The social context in which cursing is evaluated includes a second dimension, which must be distinguished from that of aggression and autonomy. It centers about notions of decorum and propriety, often referred to as "respect". These aspects of behavior are of considerable importance in Gouyave, as elsewhere in the West Indies, and as elsewhere are intimately bound up with relations of status and authority (see, e.g., Jayawardena 1963; Foner 1970).

Middle class persons do not normally use curse words in the presence of fishing people, although they may make "hurtful remarks". It is improper to curse in the presence of social superiors, for this shows no "respect" for them (cf. Rottenberg 1952:253). For example, one fisherman offered this definition of what he meant by saying he respects an elderly shopkeeper: if he were about to say "haul your ass" to Mary in the shopkeeper's presence, he would stop and not say it. Even worse, of course, would be the direct cursing of a person of superior status; no instances of this were observed, although several were reported. This behavior was usually rationalized by statements that these persons were bad and thus were not worthy of "respect". In general, the degree of avoidance of cursing in the presence of social superiors is extremely high, but this is in part a function of their personal popularity and of their distance from most situations in which cursing is likely. The force of this restraint may be illustrated by the fact that, after a month of field work,

I noted that I could not see what all the references to cursing were about, since the only word I had ever heard used was "ass"; during this period, an older fisherman told me, with obviously mixed delight, that my presence was forcing the fishermen to behave themselves. In addition to the relaxation of "respect" induced by familiarity, in situations where large crowds are present and interaction is intense, words are not always carefully watched. When cursing in these situations is not a deliberate disregard of the presence of higher status persons, it is not considered to be disrespectful; if it reaches a level of intensity or frequency thought to be offensive by others in the crowd, soft but penetrating calls of "respect!" are heard, and are usually effective.

Policemen are another important category of persons before whom one should not curse, not because of their individual qualities or their social class background but because of the authority of their office. Cursing in the presence of policemen is of course particularly likely to lead to arrest, and is considered particularly foolish or reckless. Prudence in this regard also usually results in highly effective self-censorship; but is made more difficult by the periodic informal interaction — drinking, "liming," etc. — of some policemen on the Lance, and by their appearance on some occasions when emotions are already high. A certain *quid pro quo* is expected as a consequence of this informal interaction; a "nice" policeman is expected to overlook minor cursing he may overhear, unless he is "really provoked"; at the same time, fishing people are wrong to expect apparent friendliness to override official duty, and should not tempt the policeman: "you may curse once [and get away with it], you may curse twice, but don't curse three times".

A policeman is not expected to overlook cursing directed at himself, and the individual who responds to a police caution or summons in this way has only himself to blame for the further charges against him that will certainly be made. For example, the behavior of a young woman just fined for cursing was indignantly imitated during a discussion: the police allegedly said, "Madam, you're under arrest". "What the fuck I care about that, you mother cunt", etc., she replied. After her sentence in court, she was said to have returned to the Lance still loudly cursing the

police. In this instance, behavior which might be merely foolish under other circumstances, was severely condemned, partly because of her extreme defiance of authority and partly because of her sex. In general, the inconsistency between policemen's social behavior and status, and the authority of their office, produces some ambivalence: some policemen are felt not to really merit the respect pattern that their authority requires. A policeman overheard saying "haul your ass" may be the object of critical comment, or he may be teased, "Can we go to the station and report you [too]?"

Cursing among social equals who are on familiar terms does not violate values of respect. Most cursing among fishing people is of this sort, but considerations of respect are relevant to the behavior of persons widely separated in age; of kinsmen and spouses; and of those whose ties to the local community are recent or temporary. Decorum requires different standards of behavior for men and for women. These are not absolute, and women who are well regarded may occasionally curse, but the contexts in which they do so are more limited. Standards of propriety for married women are considerably more stringent than for the unmarried majority (Macdonald 1973). There is no indication of a respect pattern towards women in general as the audience or the target of cursing.

If, as I shall try to show below, the magistrate's expressed standards are primarily concerned with the dimension of decorum and respect in cases of cursing, it should be clear at the same time that these aspects are also important on the Lance. On the Lance, however, they receive a distinctive emphasis and meaning. There, violations of rules of decorum involve disregard of the variability of appropriate behavior. Correct behavior is behavior that is sensitive to context. Respect in general requires that one behave according to one's station in life, and at the same time accord the appropriate recognition to the station of others with whom one interacts. Respect *per se* does not entail specific forms of behavior or speech, nor is it the exclusive value sphere of any particular age, sex or status group (cf. Wilson 1969). Few on the Lance could convincingly imitate middle class behavior, nor would they find this desirable; but even the humblest are expected

to have and to use appropriately more or less formal, more or less open, modes of expression and behavior. These modes are more likely to involve a patterned multiplicity, than a simple duality, of forms (for a "dualistic" view of Caribbean social organization, see especially Abrahams and Bauman 1971; Reisman 1970; Wilson 1969). Persons who refuse to acknowledge variations of sex, status, character and situation in their cursing are said to "have no good behavior"; it is not so much that they may occasionally behave badly, as that they cannot be trusted to behave well, that is condemned.

It would appear, then, that disapproval of cursing on the *Lance* is related to its significance as an expression of unrestrained aggression and of contempt for the opinion of others. Cursing, as a symbol of the unrestrained ego, is a threat to the social fabric which depends on the maintenance of complex networks of largely informal exchanges, and on the acceptance of prevailing forms of expression of social inequality. The meaning of cursing in the great diversity of contexts in which it occurs may be sought with reference to the factors of aggression, autonomy and respect. Thus, a toddler may be encouraged jokingly to curse, in the same way that he is encouraged to give and to take mock blows from adults; cursing of adults by an older child, however, is regarded as a serious matter. That cursing is aggressive is also indicated by its occasional use to ward off criticism for improper behavior; for example, a young man snatches a bunch of coconuts that have just been cut down from someone else's tree and runs off with them, replying to the protests of bystanders with a volley of curses.

If the foregoing view of cursing is adequate, it should help to explain the difference in the social response to the habitual cursing of two fishermen, both extreme in this respect. R., about 42 years old, frequently boasted of cursing persons of higher status whom he didn't like, and of being unafraid of the consequences. The observed targets of his cursing seemed indiscriminate, excluding only the few whom he favored at any given time. He frequently engaged in long streams of imaginative invective, highly dotted with curse words, directed against everyone passing or in his vicinity. This was especially marked during

intensely competitive group interaction, such as in distribution of fish to vendors or purchase of bait from a seine. In these and other situations, his cursing frequently took the offensive, purporting to prevent the anticipated misconduct of others by taking the initiative with a string of accusations and abusive remarks. These strings usually gathered momentum and expanded in reference to include uninvolved bystanders, whose anticipated unfavorable comment or interference was thus warded off. When met with an aggressive counterresponse, R. might persist briefly and complain of injustice but would rapidly subside. Though boasting of cursing, he also frequently denied cursing, and insisted that other people "lie" or are "no good" or deserved what he said about them (e.g., "I didn't curse her, I only said the fucking rum is no good").

R.'s behavior was usually tolerated by a small group of persons: mainly his cousins, girl friends, boat owner and crew mates, and a clique of about five drinking companions, of whom he was the oldest. These people would sometimes try to tease or persuade him out of some of his cursing, to no avail. Relationships of these and other kinds were unstable, since R. would antagonize or embarrass his associates and then respond to their displeasure with further curses. Although he began the ocean season in October as captain of a sailing boat, by January he had lost this position and one or two temporary ones that followed, could find no place on any crew, was on probationary status and facing two additional court charges for cursing, and had been rejected by his principal girl friend, who refused to cook for him, and his drinking clique, which seldom drank with him; he left the area during this period, allegedly because of fear of court action. The three court charges against him had been brought by an elderly, litigious part-time vendor, by a policeman who had been his frequent drinking companion, and by a rumshop proprietor.

It is likely that the gradual process of accelerating disapproval and control was a cyclical one, and that partial reform and temporary reacceptance had occurred before and would occur in future, for the rejection outlined was far from complete. The accelerating nature of the social controls exercised by his peers,

particularly active fishermen of 20-35, is especially noteworthy. In addition to increasing mockery, open anger, and aggressive taunting, these men, with more or less explicit defiance, began to refuse to sell him bait, or to leave his boat waiting helplessly in the surf while hauling up other boats arriving later. The meaning of these gestures was clear to observers, and they received much favorable publicity.

Verbal criticism of R. centered about the indiscriminateness of his bad tongue and its disregard of any kind of normative restraints, and hence its apparently arbitrary, unmanageable malice. Sometimes R.'s cursing appeared to be regarded almost as a force of nature whose dangers should be recognized and avoided since they cannot be controlled. For example, one woman who had been associated with him but claimed to be no longer speaking to him, nevertheless censured another woman as "unfair" for having interfered in a episode of cursing. The latter woman must have known, she reasoned, that R. would then certainly direct his cursing at her, and she would automatically have a pretext (which she did not use) for making another complaint against him at the police station. Another informant who knew him well and was "afraid of his tongue" thoughtfully explained his real fault as consisting in the fact that "when he feels to speak he will say whatever his mind tells him to say" (i.e., whatever comes into his head).

Equally unresponsive to correction was T., a man of about 55 with a severe drinking problem. When sober, T. was thoughtful and mild-mannered, and he was considered a capable and responsible workman. He drank frequently, however, and when very drunk would engage in displays of emotionally intense, uncontrolled behavior. This included endless repetitions of certain favorite curse words in a loud, shrieking voice; occasional wandering about in flight from some fancied pursuer; stripping of his clothing with lewd gestures and advances to women; or brandishing of his cutlass with loud threats to kill and to die on the gallows for it. While some people avoided him or brushed him off during these episodes, most would tolerate or humor him, with only occasional attempts to calm him if he became too violent, or remove him if his behavior might offend others of higher status. Sometimes people would egg him on or exploit his degradation,

though extreme forms of this (e.g., pouring a soft drink over his head and clothing) were said to be wrong.

In contrast to R., T. was highly sensitive to moral values, and concerned about the judgments of others. When half-sober, he would frequently recite in an aggrieved tone the bad things people say or believe about him ("but let them talk"), and would attempt to bolster his self-esteem by telling of his generosity and helpfulness to others, his many children, and the contrasts between the "real" or former T. and the spectacle he now presented. His son, also a fisherman, was plainly shamed by his drunken episodes, and when present would angrily try to control him. He as well as others, however, emphasized the contrast between T.'s behavior when drunk and when sober. In general, it was said that no one could stop him, and since he did it only when drunk it was futile to blame or punish him. A middle-class shopowner who once had charged him for cursing was considered to have acted meanly, and the former magistrate was said to be on cordial terms with him and to recognize that there was no point in fining him. He was said to be "the only man in Gouyave" who could say those words and get away with it. While the former magistrate no doubt knew T., and may have been unwilling to convict him, it is doubtful that the new magistrate could be relied on to dismiss charges, if any were made against T. However, as long as Lance people continue to accept T.'s cursing, and the policemen continue to be familiar ones, T. may continue to avoid court charges.

In contrast to R., T.'s cursing is not aggressive and is never directed against specific others. It may offend against propriety but bystanders would be foolish to take offence since T. is considered not to be able to help it. The evaluation of T. is also favored by his attempts to maintain cooperative ties with others when sober, and by his past history of stable relationships. At present, he is weak rather than aggressive, and though he may be an embarrassment he is more likely to be a victim than a threat,

R.'s cursing is highly aggressive, and because it manifestly serves R.'s egoistic ends and occurs whether he is drunk or sober, there is no reason to consider it unwilling. R. is said to have "no good behavior," while T. does behave well when sober. R.'s cursing is frequently embedded in highly offensive remarks or

accusations, while T.'s occurs without this kind of speech context. R.'s use of bad words shows that he has little regard for his fellows and is not constrained by their opinions, except as they directly affect himself. T. is responsive to the opinions of his fellows, and his moral judgments derive from socially shared rather than idiosyncratic or egocentered standards. These two examples appear to support the hypothesis that cursing is significant on the Lance primarily as a symbol of the aggressiveness of the unrestrained ego, and that this lack of restraint may be manifested by unjustified attack on the autonomy of others, or by willful disregard of contextual requirements of decorum. It appears, too, that where neither of these conditions applies, cursing is accepted by most Lance people.

CURSING, INSULT AND OBSCENITY

The statute under which charges for cursing are brought, refers to "threatening, abusive, insulting, obscene or profane language". Profanity, that is, the casual or irreverent use of words associated with religion, is not used by Lance people; and no convictions were ever observed for insults that did not involve the use of curse words. At the same time, of course, the five curse words being considered have primary meanings as references to sexual parts or activities; and they do not by any means exhaust the vocabulary of sexual terms in general use on the Lance. Yet Lance people do not label behavior or speech with the legal term "obscene," but they do label some behavior or speech as "insulting". Before discussing the actions of the court with respect to cursing, then, it will be necessary to examine briefly the areas of obscenity and insult in Lance behavior, and to indicate the relationship of each to cursing.

Obscenity. Speech or behavior that explicitly refers to sexual parts and activities is not usually labelled in any way,¹ but it is

¹ On only one occasion, I observed a woman criticized by other women for having used a "dirty word". The words, "menses," was used during a factual, all-female discussion of contraception. The speaker was highly unpopular and a notorious curser, and it appeared that this fact was responsible for the negative response.

strictly bounded by considerations of contextual propriety, and is overtly disapproved when it exceeds these boundaries. In ordinary, polite conversation, sexual matters are not dwelt on for their own sake, but are referred to where relevant by a variety of acceptable euphemisms. For example, the standard way of referring to intercourse is to "take" (someone); to "make love" is also common, as well as a number of more indirect phrases. There are, however, certain rather infrequent occasions in which sexual joking, banter or boasting occur; and then discussions of sex may be extensive, and euphemisms may be abandoned. It is convenient to apply the legal term "obscene" to speech on such occasions, for the purposes of this discussion.

Obscene talk may take the form of an individual performance before an amused and encouraging audience, or it may involve group participation. Although as a woman, I could not observe all-male interaction without altering its sex composition, I did observe all-female and mixed-sex groups in explicit and usually humorous references to such matters as male and female homosexuality, oral-genital contact, anal intercourse, bestiality, masturbation, and sado-masochism, as well as all of the more dramatic or laughable aspects of "normal" sexuality (among St. Vincent peasants, many of these topics are said not to be "joking matters" [Abrahams and Bauman 1971:767]). On such occasions, an apparent license prevails, but this license is in fact conditional on continuing group approval and participation. It is subject to continuing group assessment of the social appropriateness, in context, of even the most outrageous statements. It is rather easy to overstep the bounds of group acceptance, especially when the talk is restricted to a solo performer, when the audience is not sufficiently amused in proportion to the degree that it is shocked, and when an episode continues too long. It is particularly easy for women to overstep these boundaries, and women who are well regarded restrict the length and the frequency of their indulgence, and minimize the proportion of explicit words, favoring more euphemistic references to sex. In short, in the Lance phrase, they should not "overdo it". If a person's sexual talk does become embarrassing or inappropriate, he usually becomes aware of this quickly and stops at that point. If he or she persists, there will

be politely amused murmurs indicating that enough is enough; if this is not effective, the audience will gradually withdraw, leaving the speaker alone.

Regardless of whether or not the five curse words are used, obscene talk of this kind is not considered cursing; and in fact notorious cursers seldom indulge in it, if only because they seldom can muster an appreciative, cooperative audience, and hence cannot get properly started. Indulgence in obscene talk appears to be the privilege of those who normally watch their words and who are responsive to social context. Such persons of course differ individually in the degree to which they take advantage of this prerogative. For the minority who do not respond appropriately to social context, attempts at obscene talk are taken merely as further evidence of their bad behavior. When sexual talk is treated with disapproval, this is not because of the words used but because the speaker does not distinguish appropriately between proper and improper behavior, and between polite and licentious speech; hence his attempts to express himself are threatening or offensive rather than amusing.

Obscene talk, then, represents a temporary relaxation of the rules of propriety, during which behavior that normally is considered personal or shameful, may be exposed publicly and exploited for its entertainment value. Since this occurs in a context of group participation, boastful self-exposure, and dramatic overstatement, the use of curse words in their primary sexual reference is accepted as a means to an expressive end. Curse words in their primary sexual reference can, if not properly responsive to context, violate norms of propriety; but they are not aggressive and do not violate personal autonomy.

Insult. In contrast to sexual talk, insults are always taken seriously and are regarded as a wrong done to the person insulted. The recognition of speech as insulting is, of course, dependent upon context and the prior relationships between persons. Much abusive banter is not taken as insulting by the participants and must be excluded. Insults are unilateral, unprovoked and unjustified; and they express the moral or social inferiority of the person insulted. Aside from the content of an insult, the act of insult itself constitutes an injury, in that it im-

plies that the victim has so little worth that he may be freely treated this way at the whim of the insulter. Hence, as might be expected, insults are particularly resented when they come from social superiors, who are expected to conform to a code of interaction that protects inferiors from "hurt" while demonstrating their own elite identification. Insults need not be verbal, and may be interpreted with considerable subtlety. For example, a visiting middle class leader provoked hurt criticism for allegedly pouring the remains of his drink over other glasses that stood in a rum-shop sink and were being filled with drinks for some fishermen present.

Insulting one's social equal may lead to an immediate reply in kind, to physical fighting, or at least to a later recounting of the episode in tones of outraged indignation, emphasizing the injustice of the insult's content and the malice and impertinence of the insulter. Insults that thus arouse anger tend to be those containing statements that, by local standards, are self-evidently outrageous or unfair. If there is a chance the insult might appear true, there is little to be gained by making a fuss, and it is wiser to convert the remark into banter than to take offence (cf. Jayawardena 1963:81). Examples of insults between equals that aroused an indignant or furious response are the following: A woman told another that her arms are covered with "venereal disease" and that she had a "bad stink"; a woman accused a man, who was drinking with her common-law spouse, of "trying to buy friends"; a woman who had loaned a man her bathrobe as a carnival costume accused him of later lending it to his sister-in-law to wear in the hospital during childbirth. Much of the anger aroused by such insults tends to be expressed in discussions after the fact, and thus to dissipate at the verbal level, but even when it does so insults may lead to sustained grudges resembling Guyanese disputes in their dynamics and consequences (Jayawardena 1963). Sometimes people do not respond overtly to insults, either because they are unwilling to be drawn into open confrontation, or because they are weak or deviant individuals who tend to be the butt of contemptuous teasing. Such individuals do best to leave their defense to third persons who may "feel sorry" for them.

Although insults may contain curse words, the use of curse words in itself never constitutes an insult. What is more significant is that on a few occasions, insulting talk that was entirely free of curse words was referred to by the offended person as "cursing". Despite denials by the insulter or others present that cursing had occurred, these incidents do appear to indicate some overlap or ambiguity of boundary between the two concepts. In these instances, status inequality was present to at least some degree, and the insulter had violated a relationship of deference or equality that the other person believed should obtain. While insult tends to have status implications that may be uncomfortable for the person insulted, whether he is of higher or lower status than the insulter, these implications are evaded if the offence is said to be one of "cursing". An accusation of cursing is a way of making the insulter appear morally lax, while avoiding the admission that he has challenged one's relative social status. The overlap between cursing and insulting arises from the fact that both are forms of aggressive talk that attack the individual's social worth and autonomy. Both cursing and insulting are among the forms that bad talk can take (lying, "making confusion" and "making trouble" are others). Bad talk of all kinds is regarded as a serious matter, and is a threat to the maintenance and solidarity of informally regulated relationships.²

CURSING AND THE COURT

The intentions and values of the court can be apprehended only through the actual behavior of the court. The magistrate's court in Grenada allows almost unlimited discretion to the individual magistrate's interpretation of the law, within the limits of his sentencing power (cf. Hood 1962; Karlen 1967:49-50). Nevertheless, I do not believe that the main features of court

² It is my purpose in this paper to examine cursing in its behavioral and normative contexts, rather than as a member of a set of conceptual categories of speech acts (cf. Abrahams and Bauman 1971). If such a categorization were carried out for the Lance, it is likely that what I have called "obscene talk" would belong in a sub-class including various kinds of entertaining dramatic banter or narrative, overtly expressing traditional group identity and solidarity. This sub-class would contrast with negatively valued talk, including cursing and insulting, which in general is felt to threaten security and solidarity.

behavior to be discussed should be considered primarily as individual characteristics. Indeed, I hope to suggest that in their broad outlines they reflect norms and constraints originating in the wider society.

To the extent that the new magistrate, Mr. S., was different than the previous one, some of the differences may be attributed to his newness to the job, as many Lance people maintained. His newness did lend force to his declared intention to rid the Lance of cursing and other forms of disreputable behavior, an intensification of policy that would have been difficult for an incumbent magistrate to introduce. My very limited observations of his predecessor, supplemented by arrest and conviction statistics and the comments of informants, suggest that Mr. S.'s severity toward cursing was distinctive mainly in degree.

Mr. S. himself frequently explained his role as an educational one, in that he would often be lenient toward offences that occurred before his appointment, but threatened offenders with more severe punishments if they committed the same offence after his warning. Although this "educational" goal did not appear successful, the magistrate is certainly one of the Lance's major sources of information on elite ideas and values. Mr. S.'s decisions and his often lengthy monologues were a favorite topic of discussion on the Lance. His opinions, attitudes and tone, as perceived through Lance eyes, reached well beyond the relatively few persons who actually attend court.

Whether or not the passage of time will gradually lead Mr. S. to relax his standards, it is these standards in their initially uncompromised, often highly explicit form that are of concern here. The standards of the magistrate's court with respect to cursing are here presented in the form of assertions. This discussion following each assertion indicates the kinds of evidence on which it is based, and the likelihood that it is also perceived by Lance people.

Insults are not actionable unless curse words are used. No cases of insult alone were observed during the period of field work. In one case, in which fishermen were not involved, despite confirmation of the epithet "you stinking Portugee" by a witness,

the charged use of "fuck" and "ass" was not confirmed, and the charges were dismissed. During the few months when "Raycan," a calypso by Lord Shortshirt, was the most popular hit song, a favorite insulting epithet was "Raycan," or "dirty Raycan" or "stinking Raycan," all directly inspired by the lyrics of the song and used variously to express sexual ridicule. Lance people sometimes warned each other that Mr. S. was particularly intent on punishing such references; and the obscenity statute includes a clause forbidding the singing of "any insulting song". However, there is no evidence that anyone was actually prosecuted under this clause during the period of study.

There is no valid excuse or justification for the use of curse words. Mr. S. repeatedly made this point in fining defendants who claimed they were merely responding to the curses used by another. The defendant should, Mr. S. points out, have gone to the police station rather than cursing in reply. Lance people were well aware of this court attitude. For example, one woman who had earlier been fined, told proudly of how she had resisted the temptation to return curses for curses on another occasion, quoting the magistrate to bolster her restraint. In another Lance case, a young man charged with cursing obtained the services of counsel, who pleaded somewhat irrelevantly that his client had been drunk, that liquor is a "heritage of colonialism," and that hence the blame lay with "the whole society". This argument failed to save the defendant from a heavy fine in addition to his lawyer's fees.

In only one observed case, charges of cursing were dismissed after a prosecution witness testified that the complainant had cursed first. In his decision, the magistrate chose to stress the "honesty" of the witness, to whom he awarded compensation for the time lost from work. This case seemed to involve status factors whose exact role was difficult to determine, as the parties were not from Gouyave; it does not constitute a significant exception.

Cursing is worse than at least minor forms of violence. This evaluation is not explicitly stated by the magistrate. It may be inferred from numerous decisions in which charges of fighting not resulting in serious injury are dismissed, while concurrent charges of cursing are punished; or in which mild violence is

excused if it is found to have been provoked by cursing. Further, the fine for cursing is uniformly set by Mr. S. at the maximum of \$96 (Eastern Caribbean; approximately \$48 U.S.), while fines for striking or slapping, or even minor theft, are usually lower, and may be as low as \$12. Mr. S. is frequently moved by cases of cursing to expatiate on his intolerance of this behavior and his intention to "clean up" the Lance; sometimes he calls attention mockingly to the contrast between the silence or inarticulateness of persons before the bench, and the uninhibitedness of their speech "by the bay". Such condemnations are seldom provoked by fighting, even when injury results. Lance people occasionally say that Mr. S. is harder on cursing than on fighting, and this awareness is shown when defendants attempt — usually futilely — to plead not guilty to a cursing charge though pleading guilty to other charges heard simultaneously.

Cursing, a criminal offence, is an affront to public decency rather than an injury to the person cursed. The criminal status of cursing charges is evident to Lance people in that compensation is never awarded to persons cursed, and in that policemen can and often do bring charges for curse words that they happen to overhear. That not all implications of criminal law are equally clear is suggested by the magistrate's occasional reminders to the court that charges once initiated must be seen through to their conclusion, and in his frequent need to issue warrants to complainants or witnesses who fail to appear (see Karlen 1967:20, 28).

Obscene language is held to be an "annoyance," and testimony must include a statement that some listener was "annoyed" by the words used. The complainant need not be the target of the cursing, but in practice it is usually either the target or a policeman who enters the complaint. Mr. S.'s comments rarely depict cursing as harmful or painful to the person cursed, but he frequently scolds defendants about the disgracefulness of their behavior and the intolerable situation that bad language on the Lance presents for persons passing through the area. The public offensiveness of Lance behavior is echoed in views often heard from others. These range from the complaint of a 12-year-old schoolboy that the children attending the school on the Lance

"can't learn" because of the bad language they keep hearing from the fishermen, to an indignant editorial in a Grenadian newspaper recording the writer's shocked observations during a "hurried passage along the Lance" (West Indian, Aug. 12, 1971).

Cursing by a woman is even worse than cursing by a man. While men occasionally may receive a reduced fine for cursing or even be dismissed with a warning or a bond for good behavior, if their other behavior is held to warrant it, women's cursing is never treated this way. The magistrate's comments to women defendants frequently emphasize their sex, for which rather Victorian standards of modest behavior and corresponding chivalrous treatment by men are explicitly advocated. For example, while scolding a young woman defendant the magistrate pointed out that "if the girls [are so shameless as to] use those words, what is left for the boys to do?" My observations of the magistrate's double standard in disposing of charges of cursing were not supported by Lance people discussing the cases. This may be because a high proportion of male defendants did receive equally large fines, and because Lance people also support a sexual double standard.

From the foregoing observations, it appears that the concern of the court in cases of cursing centers about the dimension of respect and decorum, rather than that of aggression and autonomy. It is likely, too, that, as suggested by the wording of the statute itself, the five curse words are not distinguished by the court from other "obscene" language. Other obscene words might well be punished in the same way if they were common enough and public enough to attract the court's notice. Since, as I believe, the court is not primarily concerned with the possible injury done by cursing to the person cursed, and since the five curse words are virtually the only obscenities to reach its attention, the question arises as to the reasons why the court is so concerned with this offence.

Cursing appears to be a vice that has attracted the displeasure of the government from the earliest periods of British rule. While the social sources of this displeasure are likely to have changed less than might be supposed, their past nature can only be guessed at. Royal instructions of July 1832, on the eve of emancipation, to the Governor of Grenada, urge that "all laws already made

against blasphemy, profaneness, adultery, fornication, polygamy, incest, profanation of the Lord's day, swearing, and drunkenness [sic]... be rigorously executed" and that "effectual laws be passed for the restraint and punishment of all such of the aforementioned vices, against which no laws are as yet provided" (Davis 1837: 128-129). An act of 1789 provides for trial before a justice of the peace, and punishment falling short of "life or limb," "if any Slave or Slaves shall personally insult, abuse, threaten, or in any Manner contemptuously treat any White or free Person (Laws of Grenada 1808:178). Prior to this law, and after it in cases not involving free persons, cursing by slaves would have been treated at the discretion of their masters, within the wide disciplinary latitude permitted them by law (see, e.g., Mrs. Carmichael 1833,II:152-159, 173-181, 186). Such legislation coincides with, and no doubt reflects certain aspects of the "movement for the reformation of manners" which greatly influenced moral legislation and law enforcement during the same period in England (Radzinowicz 1956, Vol. III). At the same time, it is likely that at least the earlier manifestations of this movement were concerned primarily with blasphemy and the impious use of religious language, as well as with improper sexual *behavior*, rather than with obscene language (see, e.g., Disney 1710 for some arguments against profanity). The development and prohibition of specifically sexual terms of abuse are obscure, both for England and for the West Indies, and require detailed historical investigation.

The present behavior of the court suggests that today cursing is condemned not because it is shocking to delicate sensibilities, nor because it is offensive to religious codes, nor yet because it exacerbates conflict. Rather, cursing is condemned, most simply, as the most prominent sign of what Grenadians often call "low" behavior, expressing a rejection of society-wide ideal norms of conduct and hence of status and authority relations in general. Low behavior is by no means synonymous with low socio-economic status; indeed what is most important about the value it refers to is the fact that poor and humble persons need not, and should not, be low. Persons of low socio-economic status are expected to observe many of the same norms of conduct as those of higher standing, and at the same time to acknowledge the latter's superiority both by special behavior in interaction, and by accepting

them as desirable models for emulation or admiration. Cursing, as a flagrant violation of norms of decorum and restraint, shows a rejection of the authority of social superiors as well as a defiant abandonment of the attempt to emulate them (cf. Abrahams and Bauman 1971:771).

A revealing comment by Mr. S. during a courtroom lecture on cursing, sheds further light on the relevance of models for behavior. Mr. S., who had lived for some years in England, told the defendant and the court that curse words should not be used, for they are not used by "white people" (in England). White people may "curse," but they do it differently, more cleverly, without using those words. If Grenadians see a white person come here and use them, they may not realize that he is the "lowest" white person in the world, "not fit to shine your shoes". The further implication was that such a "low" white person might mistakenly be imitated. Thus, on the one hand, white people, who are too clever to use curse words, are desirable models; on the other hand, some white people, who do use curse words, are inferior, and a person of any origin who behaves correctly may consider himself their better. Mr. S.'s comments reflect some of the complications faced by island behavioral standards in a changing world, as well as suggesting the connection between decorous behavior and accepted relations of status and authority.

Cursing, by rejecting values of decorum, poses an implicit threat to a social order that is seen, by its members at least, as integrated about a single set of norms. The reactions of the court to cursing lend little support to notions of a plural society, in which contrasting standards of behavior are accepted for different cultural subgroups (M. G. Smith 1965). The behavior of Lance people also lends little support to this interpretation. For despite the prevalence of cursing and other devalued behavior, and frequent signs of hostility or resentment towards police, "big shots," whites and "rich people," Lance people not only are subject to the sanctions of a single official authority, but also agree to a very large extent on the superiority and the legitimacy of the standards enforced by this authority.

Lance views of cursing and those of the court, though contrasting in ways I have emphasized in this paper, are still inter-

related as aspects of a single normative and social structure. Important ambiguities and inconsistencies mark the relations between elements of this structure *throughout its entire range*, and are integral to its form. They do not fall neatly into place as unitary, equivalent but contrasting subsystems associated with particular social or ethnic subgroups. While Lance people are to some degree set apart from their neighbors by their economic dependence on fishing, their low socioeconomic status, and perhaps by the frequency of some devalued forms of behavior, the Lance does not possess an integrated alternative cultural system. Such limited group cohesiveness and identity as it does display may be understood with reference to the social consequences of the organization of fishing; to incidental ties of kinship and proximity found in any comparable community; and to the consequences of lower class status, without analytic recourse to the concept of a separate cultural subgroup.

The court, being unacquainted with details of Lance social relationships and unsympathetic to the reality of Lance people's experience with bad talk, gossip, lies and ridicule, cannot be concerned with the aggressive aspects of cursing as they affect Lance people themselves. It may not be too much to say that, while Lance people view cursing in relation to its possible violation of norms of both respect and autonomy, the court considers "respect" not only as primary, but as the only legitimate means to attain autonomy. While both are concerned with context, the court recognizes a wider, public context to a far greater degree than do the lower class people of the Lance, whose behavior is focussed on a smaller, but more intimately known, set of personal relationships. While some of the magistrate's remarks to defendants might appear intolerant or contemptuous to an observer, it is clear at the same time that the magistrate is of necessity more universalistic in interpreting legal norms than Lance people. The latter maintain and recognize in their behavior with each other, numerous qualifications, exemptions and exceptions to universal requirements.

The foregoing statements about the court concern neither formal legal norms, nor the informal norms of the "middle class". They partake of both, since the law is enforced and applied

through the actions of largely middle class individuals such as Mr. S.; but they are also distinct from both. The legal institution permits, but does not require, all of Mr. S.'s standards; the standards Mr. S. applies in the courtroom must differ to some extent from those he employs in private life. From the point of view of Lance people, the standards applied in the courtroom are the legal institutions. From the perspective of the total society, the legal institution is both far broader, and far more limited than this (cf. Aubert 1969). Similarly, although Mr. S. may be a representative and advocate of the norms of the Grenadian middle class for persons before the court, these norms greatly exceed, in both complexity and range, the limited sample he displays before the court. It would therefore be a gross distortion to regard the interaction of Lance people with the court as an example of the interaction of lower class values, norms or behavior with those of the middle class. Rather, it illustrates some aspects of the functioning of institutions at the local level, and reveals some of the interrelations between the Lance and the total society.

THE COURT AND THE COMMUNITY

Although only a very small proportion of the incidents that might reach the court ever actually do so, the actions of the court during the period of study had considerable repercussions on Lance behavior involving cursing. These effects were consequences of the perceived increase in severity with which cursing was punished by the new magistrate. While some of them would perhaps be welcomed by Mr. S., other would no doubt be less welcome if known. The medium by which the effects were obtained was, as indicated earlier, the very lively interest in the magistrate's actions and their implications, as a topic of general conversation by Lance people.

The effects to be discussed must of necessity consist almost entirely of verbal behavior, especially statements about cursing and about the court. To determine whether rates of complaints to the police about cursing increased or decreased, or whether cursing itself changed in frequency, requires a measure of the actual total frequency of cursing; such a measure is out of the question with

existing methods of research, nor do methodological substitutes for it appear capable of yielding reasonable estimates. Information on the absolute numbers of charges brought by citizens and by police does exist, but could not be examined because of its inclusion of confidential material on cases not yet brought to trial; in any event, such figures appear significant only as rates. Constant frequencies of incidents of cursing can by no means be assumed, in view of possible seasonal fluctuations and the overall annual increases in all categories of offences brought before the court. Moreover, ratios of citizen-initiated to police-initiated cases are responsive to a complex set of conditions, and cannot be interpreted with any confidence (cf. Jayawardena 1963:126-129).

Police work, in particular, is a subtle and complex variable, rather than an invariable response to Lance behavior; and police actions certainly respond to policy directives from above. For example, the unpublished survey of St. Patrick's (Dyer and Warr 1968) records a striking decrease in the number of charges of cursing after a new magistrate determined to discourage minor cases; clearly the opposite could occur equally well, and would reduce the ratio to meaninglessness. Further, Lance policemen both receive and transmit informally a great deal of gossip, and exercise important informal initiatives in mediating between disputants, in acting to prevent or encourage court action, and in deciding which observed offences to ignore and which to report themselves.

Again, while one might expect that Mr. S.'s perceived severity toward cursing would be exploited by Lance residents with private grudges, certain Lance norms and behavioral responses to be discussed tend to counteract any such tendency. My impression, for whatever it is worth, is that the effects of the magistrate's actions revealed themselves far more in the interpretation of and reactions to cursing, than in its actual overall frequency or in the frequency of citizen's recourse to the law.

As indicated earlier, defendants almost always plead not guilty to charges of cursing, even when pleading guilty to other offences. Defendants usually appear pessimistic about their chances before a trial for cursing, and may joke resignedly about

their predicament among sympathetic acquaintances. Also reflecting the severity of the court are opinions that persons who had been fined were foolish to get caught, and were being punished justly for their carelessness. The speaker might add smugly, "They'll never catch *me* using those words [any more]"; further explanations of this view involved his or her willingness to pay \$96. Statements like these were also an element of banter, especially among women. One woman might teasingly remind another to watch her words if she didn't want to pay \$96, or, in the midst of an interchange of bantering abuse, one might declare that *she*, at least, could not be induced to use curse words and run the risk of fine. In bantering exchanges of this sort, the mere calling out of "\$96!" or "Mr. S.!" is enough to make the meaning clear. It is clearly the five words *per se*, rather than abusive or obscene language in general, that are the object of this self-censorship.

Implied in some of the banter, and stated explicitly on other occasions, is the belief that cursing provides one's enemies with a convenient means of harming one. The most commonly expected way of doing this is to "provoke" one's enemy deliberately to get him to use a curse word in anger, then to go to the police with a complaint about the cursing. Since Mr. S. does not accept any excuses for cursing, the provocation itself would not be taken into account by the court. Although the notion of provocation entails cursing by the person provoked, Lance people consider such cursing justified, if perhaps foolish, and condemn the provoker for his deliberate harmful action. The belief in provocation appears more significant here than its actual occurrence. I believe it does not occur often, if only because there are relatively few individuals whose words are so unguarded that they can be trapped in this way, and few who are willing to face public disapproval by attempting it. The belief itself, of course, encourages caution, and enables the recipient of offensive words or actions to feel some self-righteous satisfaction by accusing the other of provocation.

The use of the court to hurt an enemy is not restricted to occasions where the enemy actually uses curse words, however. It is believed that a person may "make case" to hurt an enemy,

using entirely false accusations. One woman even elaborated on the rather complex idea that a person would do well to enter a false charge against an enemy, even if no conviction results, because the enemy would be damaged by the great amount of time lost from working to attend court. This usually requires the entire day and often involves repeated last-minute postponements and reschedulings. The possibility of false accusations is believed to be present for a wide variety of offences besides cursing; it does not seem to have become more prominent since the change in magistrate. Although it does occur on some occasions, there are strong informal sanctions against it, and the extensive discussions of cases among partisans of both participants before and after trial make successful deception rare and its repetition unrewarding.

Both the belief in provocation, and the belief in "making case" on false accusations, show that the court is regarded with ambivalence by people on the Lance. The court is a source of harm as well as a source of justice, and in fact there is little reliance upon the court in the handling of everyday minor offences that are actionable in law. While Lance people believe that persons who steal or murder should be severely punished by the court, there is much cynicism regarding the court's effectiveness in disposing of such cases according to their perceived merits. This cynicism is nourished by what appear to be arbitrary standards of conviction, so that persons who are believed by the public to be guilty of serious offences are often not prosecuted or convicted, for a variety of reasons. While I cannot here discuss offences other than cursing, it should be mentioned that there is widespread advocacy of, and occasional recourse to, local self-help measures for acts like stealing, both as substitutes and supplements to legal action. Again, individuals are often criticized for appearing in court as complainants or witnesses in minor offences whose occurrence is not doubted, but which are not considered to warrant formal action. The threat to "bring up" the curser is far more frequent than the deed, and the typical defiant response to the threat may reflect awareness of this fact. One woman, otherwise popular, was criticized for hitting, and then bringing up, another woman who had repeatedly and provokingly cursed her;

it was said that she should have hit her, or brought her up, but not done both. It appears from this and similar behavior, that the court is considered as an alternative to what one informant referred to as "we law by the bay," rather than as the only proper way to deal with most offences.

Ambivalence toward the court is shown also in comments on the triviality of acts such as cursing, for which people are arrested or fined; or on the foolishness of trying offences that occurred two or three years earlier and have been forgotten by the participants (most of these are, in fact, thrown out by the court). These and similar comments merely reflect the common fact that the machinery of justice is in fact blind to many of the qualifications and nuances that have moral significance to those who are brought before it. They do not invalidate the search for justice itself nor the expectation that it should be found in the court. Indeed, if the court is an alternative to informal local controls, it is a uniquely critical one; and although reliance on it is infrequent, it is indispensable.

Persons other than policemen who make charges of cursing are most often women — usually either young women accusing men, or women accusing other women with whom they have long histories of quarreling or rivalry; men tend to be either of higher status, such as shopkeepers, or accuse other men who they feel have intolerably provoked them, usually by "cursing [their] mother" or "calling [their] mother's name," both euphemisms for "mother cunt," the most serious curse word. Recourse to the court reflects a perceived lack of adequate alternative responses; and court action, whatever its outcome, provides a public resolution of an unsatisfactory "stalemate" in interpersonal relations (cf. Hunt and Hunt 1969:127-128). That men seldom bring up women for cursing may simply reflect the generally greater restraint shown in cursing by women, but more likely it indicates the males' relative invulnerability to such attacks and the availability to them of many more effective means of retaliation.

The Lance, in the maintenance of its networks of social relationships and the exercise of normative controls, is not autonomous and self-regulating, but rather is a dependent segment of the larger society. Despite various informal mechanisms of

social control, it does not have effective means of dealing within its membership with individuals whose persistent harmful conduct fails to respond to informal appeals and sanctions. I am here concerned with cursing only, but the same conclusion could be drawn with respect to persons who repeatedly steal, or withhold essential assistance, or even commit more serious violent acts. The prominence of various kinds of bad talk, gossip, etc., which so many people of the Lance complain about as its major drawback, is itself a symptom of the limitations of effective regulation of conduct, rather than being primarily a successful means of enforcing conformity, or a titillating treat for the complacent or malicious.

Individuals such as R. and three or four others, whose cursing shows no regard for the opinions of others, threaten the social order of their fellows on the Lance as much as that of the police or magistrate, although the manner of the threat may differ. By dealing with individuals whom their peers are unable to control, the court renders assistance in the implementation of Lance values. The imperfections and unreliability of this assistance are viewed with skepticism and resentment, but its necessity is also clearly recognized. Most sentences are greeted with approval as deserved, even if the defendant was the object of overt sympathy before his trial. Much criticism of the court, moreover, is directed to sentences that are considered too light, or charges that are considered wrongly dismissed. In general, far more resentment is expressed toward the police than toward the magistrate in the performance of their respective duties. Indeed, there appears to be a tendency to find the court more just, more wise, more responsive to local needs, than it probably can be. For example, apparently cynical remarks to the effect that Mr. S. is trying to obtain revenues for the government by heavy fines, are followed by the judgment that fining is better than jailing, that the previous magistrate used to jail people for the same offence, and that the government needs revenue. On one occasion, a mature man, whose rather unusual domestic situation consisted of a legal wife with whom he lived but by whom he had no children, and a visiting relationship with a younger woman by whom he had a small child, was being scolded by the magistrate for having cursed his wife while drunk. The magistrate, again appealing to Victorian notions of chivalry,

exhorted him never to curse his wife, nor to beat her (his honest denials of beating were ignored); for if she is good enough to cook for him and bear his children, she is good enough to be treated with respect. Discussing this case later with two highly astute middleaged fishermen, I found they refused to consider that the magistrate might not actually have known that the defendant had no children by his wife; they insisted that he spoke this way "cleverly," in full knowledge of the inaccuracy, in order to shame the defendant.

It does not appear likely that any judicial policy of the kind described can succeed in eliminating cursing on the Lance. The vast majority of instances of cursing do not reach the attention of the law; and many of the responses just described have the effect of protecting most Lance residents from legal action and of defending Lance cursing patterns against basic changes. Aubert's remark that the court "is an institution that is exposed to a certain risk of having its authority undermined if it follows an expansive policy" (1969:303) may well be applicable here.

Curse words have varied significance for Lance people, and several of these variations have been discussed. While the court feels there is too much cursing on the Lance, its residents complain of too much bad talk, of which cursing is only one component. Curse words themselves are useful to Lance people as a means of self-defense and self-assertion, and as an expression of familiarity and equality; but their use is conditioned by considerations of appropriateness in an interpersonal context. Persons whose inappropriate behavior, in cursing or other acts, fails to respond to such informal measures as withdrawal of reciprocity, teasing, or criticism, pose a threat to Lance social relationships, and demonstrate the fundamental interdependence of the Lance with the larger society. Just as such individuals may attempt, as it were, to escape upward by seeking support and alliance in relationships beyond the range of the Lance, so the majority of Lance people must on occasion depend upon the court to deal with conflicts arising internally. The behavior of a newly appointed magistrate, reputed to be unusually severe toward cursing, was compared with Lance cursing behavior to illustrate the unity of the Grenadian normative structure, in which the differing pers-

pectives of the lower class and the court are interrelated, and a consensus on the legitimate superiority of middle class behavior and norms exists.

The prevalence of cursing on the Lance, then, is not the result of distinctive subcultural norms about the desirability of cursing. I have attempted to analyze the moral significance of cursing behavior on the Lance. Cursing expresses certain recurrent qualities of social relationships on the Lance. It is now necessary to look beyond the local community for the factors that make those qualities adaptive.

REFERENCES

- ABRAHAM, ROGER D. and RICHARD BAUMAN
1971 Sense and nonsense in St. Vincent: Speech behavior and decorum. *American Anthropologist* 73:762-772.
- ARCHAMBAULT, JEAN
1967 Un village de pêcheurs (Deshaies) en Guadeloupe. University of Montreal, unpublished M.A. thesis.
- AUBERT, VILHELM
1969 Law as a way of resolving conflicts: The case of a small industrialized society. In *Law in Culture and Society*, Laura Nader, Ed., Chicago, Aldine.
- BOHANNAN, PAUL J.
1965 The differing realms of the law. *American Anthropologist* 67, Part 2:33-42.
- CARMICHAEL, Mrs. A. C.
1833 Domestic manners and social condition of the white, coloured, and negro population of the West Indies. 2 Vols. London, Whittaker, Treacher.
- DAVIS, WILLIAM DARNELL
1837 A practical summary of the constitution of the colony of Grenada. St. George's, Free Press.
- DIAMOND, STANLEY
1971 The rule of law versus the order of custom. In *The Rule of Law*, Robert Paul Wolff, Ed., New York, Simon & Schuster.

DISNEY, JOHN

- 1710 An essay upon the execution of the laws against immorality and prophaneness. London, Joseph Downing.

DYER, H. THORNLEY and A. D. WARR

- 1968 Report of a case study of Sauteurs, Grenada. Unpublished report, Barbados, United Nations Planning Office.

FONER, NANCY

- 1970 Deference and demeanor in rural Jamaica. Paper presented at 69th annual meeting of the American Anthropological Association, San Diego, California.

HOOD, ROGER

- 1962 Sentencing in magistrates' courts. *In* Sociology of Law, Vilhelm Aubert, Ed., Harmondsworth, Penguin Books, 1969.

HUNT, EVA and ROBERT HUNT

- 1969 The role of courts in rural Mexico. *In* Peasants in the Modern World, Philip Bock, Ed., University of New Mexico Press.

JAYAWARDENA, CHANDRA

- 1963 Conflict and solidarity in a Guianese plantation. London School of Economics, Monographs on Social Anthropology No. 25. London, Athlone.

KARLEN, DELMAR

- 1967 Anglo-American criminal justice. New York, Oxford University Press.

LAROSE, SERGE

- 1968 Saint-Louis, Marie Galante: un village de pêcheurs-agriculteurs. University of Montreal, unpublished report.

LAWS OF GRENADA

- 1808 The laws of Grenada from the year 1763 to the year 1805. Collected and arranged by George Smith, Esq. London, H. Bryer.

MACDONALD, JUDY S.

- 1973 Inlaw terms and affinal relations in a Grenadian fishing community. Caribbean Studies 12, No. 2 (forthcoming).

RADZINOWICZ, LEON

- 1956 A history of English criminal law and its administration from 1750. Vol. 3. London, Stevens & Sons.

REISMAN, KARL

- 1970 Cultural and linguistic ambiguity in a West Indian village. *In* Afro-American Anthropology, Norman Whitten and John Szwed, Eds., New York, Free Press.

ROTTENBERG, SIMON

- 1952 Labor relations in an underdeveloped economy. *Economic Development and Cultural Change* 4:250-260.

SMITH, M. G.

- 1965 The plural society in the British West Indies. Berkeley, University of California Press.

SMITH, RAYMOND T.

- 1963 Culture and social structure in the Caribbean: some recent work on family and kinship studies. *Comparative Studies in Society and History* 6:24-46.
- 1970 Caribbean kinship and family structure. Paper presented at a conference sponsored by the Committee on Afro-American Societies and Cultures, Social Science Research Council.

WEST INDIAN, THE

August 12, 1971 The West Indian, St. George's, The Grenada Printing Co.

WILSON, PETER

- 1969 Reputation and respectability: a suggestion for Caribbean anthropology. *Man* 4:70-84.

Imprimés en langues indiennes conservés aux archives historiques oblates, Ottawa

SUMMARY

A previous article on the manuscripts in Indian languages kept in Oblate historical archives in Ottawa seems to have been of interest to scholars and the list of the printed material contained in the same archives have been requested.

Even if the catalogue is not very extensive, it is not impossible that books kept in small collections, generally unknown, may have works that are not easily found in larger archives or libraries. The present article mentions only the books in Indian languages and is not concerned with the printed material in Eskimo.

As can be easily understood, the major part of the items mentioned here is the work of the Missionary Oblates of Mary Immaculate in all parts of Canada.

For a more complete idea, one can see *Contribution des missionnaires à la sauvegarde de la culture indienne*.

Le *Catalogue des manuscrits en langues indiennes conservés aux archives historiques oblates, Ottawa*¹ a été reçu avec intérêt par un certain nombre de chercheurs. On a même demandé s'il ne serait pas possible de faire également connaître la liste des imprimés contenus dans la même collection et c'est ce que nous essayons de faire ici.

La liste n'en est peut-être pas très imposante, mais elle présente cependant son utilité, car les petites collections privées sont généralement inconnues et elles conservent souvent des

¹ *Anthropologica*, n.s., 12 (1970), p. 151-179. Le titre devrait comprendre les manuscrits en langue esquimaude.

ouvrages qu'on ne trouve pas facilement ailleurs. Nous nous contenterons pour l'instant d'indiquer les volumes en langues indiennes, laissant de côté les revues. Il ne sera pas non plus question des ouvrages en esquimau.

Comme le nom des archives l'indique, il s'agit pour la très grande partie d'écrits faits par les Oblats² de toutes les parties du Canada, ce qui peut, en même temps, donner une légère idée du travail accompli dans ce domaine. Pour une idée plus exacte, on peut s'en rapporter à l'article *Contribution des missionnaires à la sauvegarde de la culture indienne*³.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,
Archives historiques oblats,
Ottawa, Canada.

IMPRIMÉS EN LANGUES INDIENNES

Aiamieu kie nikamu mishinaigan. Tshe apatstats ilnuts. Opish-tokueiats akonigano, Québec, Imprimerie Laflamme Limitée, [1947], 381 p., 16 cm. Chants notés, p. 242-372.

Anamie-Nagamonan kakina enishinabewiieg, kitchitwawinig kije-manito: kitchitwawinig endasso-winsoieg, Nipigon, Ontario, 1931, 370 p., 18 cm. Livre de chant.

ANDERSON, Anne, *Plain Cree Dictionary in the "Y" Dialect Simplified*, Edmonton, [s.é.], 1971, [4]-102 p., 26 cm.

AUDEMARD, Henri, o.m.i., *...Evangiles pour tous les dimanches et fêtes de l'année, traduit pour les Peaux-de-Lièvre, Vicariat Apostolique des Oblats de Marie au Mackenzie (Territoire du Canada)...*, [Bruges, etc.], Desclée De Brouwer et Cie, 1915, 94 p., 16.5 cm. En caractères syllabiques.

² Les archives ne possèdent pas tous les ouvrages écrits par les Oblats dont certains sont très rares.

³ Gaston CARRIÈRE, o.m.i., dans *Etudes oblats*, 31 (1972), p. 165-204.

- *Prières, catéchisme et cantiques à l'usage des Esclaves du Mac-Kenzie*, Bruges, Desclée, De Brouwer & Cie, 1911, 264 p., 17 cm. En caractères syllabiques. Edité par M^{re} Gabriel Breynat, o.m.i.
- BALTER, Léon, o.m.i., *Courtes instructions en langue crise*, Edmonton, La Survivance, [1940], 574 p., 31 cm.
- BARAGA, Frédéric, *Katolic Anamie-Masinaigan: A Catholic Prayer Book and Catechism in the Otchipwe-Indian Language*, New York, Benziger, [s.d.], 346 p., 16 cm.
- *Katolic Enamiad o Nanagatawendamowinan*, Wawitamong [Detroit], Jabez Fox o Gi-Masinakisan mandan masinaigan, 1850, [4], 712, [2] p., 14 cm.
- *Katolic Enamiad o Nanagatawendamowinan*, [Detroit], Jabez Fox O Gi-Masinakisan mandan masinaigan, 1850 7 f.p., 712 p., 14 cm. Nouv. éd., Winnipeg, The Canadian Publishers Ltd., 1939. Préface par Matthias Kalmès, o.m.i., [9 p.].
- Voir GARIN, André, o.m.i., et LACOMBE, Albert, o.m.i.
- BEAUDRY, Patrick, o.m.i., voir GUILLOUX, Nicolas, o.m.i.
- BELCOURT, Georges-Antoine, *Anamie-masinaigan. Jesus ot ijitt-wâwin gaye anamihe-nakamunan takôbihikâtewan. mik' ejitt-wâwaâd ketolic-anamihâdjik. mittam anjibihigan*. Kakebong, ôtenang Côté et Cie. Masinahiganikkewinini endad, 1859, vi-209, 14.5 cm.
- Voir LACOMBE, Albert, o.m.i.
- BELLEAU, Henri, o.m.i., *Catéchisme en image. 70 gravures, avec explication de chaque tableau [...]* Traduit en langue crise et adaptée aux Indiens de la Baie James, Québec, L'Action Sociale, Ltée, [1930], 270 p., 26 cm. Caractères syllabiques. En collaboration avec Emile Saindon, o.m.i.
- *The Imitation of Christ translated into the Cree language*, Moosonee, Theresa Press, [1965]. 198 p., ill., 18.5 cm. Caractères syllabiques.
- [Les quatre Evangiles en un seul], Montréal, [s.é.], 1931, 340 p., 23 cm. En cris et en caractères syllabiques.
- Voir VAILLANCOURT, Louis-Philippe, o.m.i.

- BOISSEAU, Louis, o.m.i., voir VAILLANCOURT, Louis-Philippe, o.m.i.
- BOUCHAT, J., *Aux petits enfants. Prières avant et après la S^{te} Communion*, trad. crise, par [Jean-Baptiste Gagnon, o.m.i.], [Albany], Mission du Lac Sainte-Anne, Baie James, 1950, 87 p., 17,5 cm. En caractères syllabiques. Polycopié.
- BOYER, Benjamin, o.m.i., *Aiamieu. Tshiskotamatseum tshe apas-tats Ilnots*, publié sous les soins du Rév. Père Boyer, o.m.i., [s.l.n.é.], 1937, 104 p., ill., 15 cm. Catéchisme montagnais à l'usage des Indiens de la Pointe-Bleue.
- BRACHET, Joseph, o.m.i., *The Four Gospels and the Acts of the Apostles, Saulteux version*, St. Boniface, Oblate Fathers, 1943, iv-550 p., 21 cm.
- Saulteux Hymnal. *Anicinapemowining Anamie-Nakoman*, Saint-Boniface, Oblate Fathers, 1942, x-339 p., 20,5 cm.
- Voir DUMOUCHEL, Paul, o.m.i., et STEDMAN, F.
- BREYNAT, Gabriel, o.m.i., *Prières à l'usage des Esclaves du Mac-Kenzie*, Bruges, Desclée, de Brouwer et Cie, 1905, 18 p., 15,5 cm. En caractères syllabiques.
- Voir AUDEMARD, Henri, o.m.i.
- BUNYAN, John, *The Pilgrim's Progress*. Trans. into the Language of the Cree Indians in the Diocese of Moosonee by the Ven. Archdeacon Vincent of Albany, [s.l.n.é.], 1886, vi-232 p., ill., 18,5 cm. En caractères syllabiques.
- BURLOT, Guy, o.m.i., [*Ayamihe-Masinahikan e nehiyawastek*], [Winnipeg], Editions de la Liberté, 1952, 320 p., 17,5 cm. Titre et ouvrage en caractères syllabiques.
- — [Winnipeg], Editions de la Liberté, 1953, 336 p., 17,5 cm.
- BURTIN, Nicolas, o.m.i., *Histoire de l'Ancien Testament traduite en Iroquois...*, Montréal, C.O. Beauchemin & Fils, 1890, xiii-706 p., 15,5 cm.
- *Kaia-tonsera ionterennaientak8a ne roson Tharonhiakenere kenha. Oia sonha 8ahoroke Tkaronhianeken. Formulaires de prières par feu M. Marcoux, missionnaire du Sault St' Louis*,

revu et augmenté par..., Montréal, J. Chapleau & Fils, 1879, iv-299 p., 14 cm⁴.

[CALAIS, Jules, o.m.i.], *Ayamihemasinahikanis. Petit livre de prières*, Edmonton, La Survivance, 1940, 93 p., 14 cm.

CAMPER, Charles, o.m.i., *L'âme pénitente ou Le nouveau Pensez-y bien*, [s.l.n.é.], 1908, 244 p., 12 cm.

— *Epîtres et Evangiles en "Sauteux"*, Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1905, 180 p., 16.5 cm.

— *Katolic anamihe-Masinahigan Nakkawewining. Livre de prières en langue sauteuse...*, Moniyang, C.O. Beauchemin, 1893, 334 p., 16.5 cm.

— — [s.l.n.é.], 1935, 248 p., 13.5 cm.

— *Livre de Prières en langue sauteuse*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1908, 342 p., 16 cm. En caractères syllabiques.

— *Livre de prières en langue sauteuse*, [Winnipeg], Canadian Publishers Limited, 1945, 342 p., ill., 16 cm.

— Voir LARONDE, Alexandre de.

CARRIÈRE, Léon, o.m.i., *Prières, catéchisme, chemin de la Croix et cantiques à l'usage des Sauvages de Fort Hope, de Martin's Falls et de New Post...*, Montréal, Beauchemin Limitée, 1910, 396 p., ill., 16 cm. En caractères syllabiques.

CHAMBEUIL, Alfred de, o.m.i., *Prières, catéchisme et cantiques en langue montagnaise ou chipeweyan...*, Bruges, Desclée, De Brouwer et Cie, 1904, 345 p., 17.5 cm. En caractères syllabiques.

— — [nouvelle impression], [s.l.n.é.], 1968, 208 p., 17 cm. L'ouvrage porte le même titre, le même éditeur et la même date.

— Voir GROUARD, Emile, o.m.i.

CHARLEBOIS, Ovide, o.m.i., *Grand'messe, bénédiction et cantiques en langue crise...*, Sacred Heart, Alta.,⁵ Imprimerie des O.M.I., [1913], 232 p., 15 cm.

⁴ L'ouvrage est signé N[icolas] V[ictor] Teharonhianeken, du nom indien du père Burtin.

⁵ Ancien bureau de poste du Lac La Selle [Saddle Lake], Alberta.

- COSTA, Alessandro, o.m.i., *Nneohitsi ron tek'etatsetiedekle kattlodi koddene kke'en — Catechism in Slave-Beaver Indian Language for Hay Lakes District*, [s.l.n.é.], 1955, 96 p., 15 cm.
- *Cree Hymnal*, [Moosonee], Diocese of Moosonee, 1971, 17.5 cm. Caractères syllabiques, imprimé à Richelieu, Imprimerie Notre-Dame.
- *Cree Hymns with some most useful prayers*, [s.l.n.d.], 115 p., 14.5 cm.
- CUOQ, Jean-André, p.s.s., *Catéchisme algonquin avec syllabaire et cantiques. Niina Aiamie Kad8edjindi8nimasinaigan ate gaie Kekinoamegemagak masinaigan gaie aiamie nikanmonan*, Kanactegeng, Moniang, John Lovell, 1861, 52 p., 14 cm.
- *Lexique de la langue algonquine*, Montréal, J. Chapleau & Fils, 1886, xii-447 p., 23.5 cm.
- *Lexique de la langue iroquoise avec notes et appendices...*, Montréal, J. Chapleau & Fils, 1882, ix-237 p., 22.5 cm.
- *Ocki aii Nasinaiganikikinoamagan ou Nouveau syllabaire algonquin*, Moniang, John Lovell, 1873, 64 p., 15 cm.
- *Tsiatak Nihonon8entsiake ... Le Livre des Sept Nations ou Paroissien Iroquois...*, Tiohtiake, John Lovell, 1865, 12 f.p., 460 p., 19.5 cm.
- DESSY, Jean, o.m.i., *Grammaire de la langue esclave parlée dans le Vicariat du Mackenzie par les Indiens de Hay-River, Fort Providence, Fort Simpson, Fort Wrigley et Fort des Liards. Dans le Vicariat de Grouard à Upper-Hay-River, Hay-Lake et Fort Nelson (B.C.)*, Fort Providence, [s.é.], 1954, 90 p., 21 cm. Polycopié.
- D'HERBOMEZ, Louis, o.m.i., *Bishop D'Herbomez Catechism*, dans LE JEUNE, Jean-Marie, o.m.i., *Shushwap Manual...*, p. 69-78.
- *A Dictionary of the Chinook Jargon*, [s.l.n.d.], 31 p., 18.5 cm.
- DUCHARME, Jean-Baptiste, o.m.i., [*Histoire sainte en Montagnais*], [Le Pas, s.é., 1947], 399 p., ill. 20 cm. En caractères syllabiques.

- DUCOT, Xavier, o.m.i., *Dene' Yat'iwa-Kupa Yat'ikke, Kupa chen edinkle*, Bordeaux, [s.é.], 1899, 287 p., 17 cm. En Peau-de-Lièvre⁶.
- DUMOUCHEL, Paul, o.m.i., *Grammaire saulteuse* [...] en collaboration avec le R.P. Joseph Brachet, o.m.i., Saint-Boniface, Province oblate du Manitoba, 1942, xiii-151 p., 28 cm.
- DURIEU, Paul, o.m.i., *Bible History in Chinook...*, Vol. 1, *The History of the Old Testament*, Kamloops, St. Louis Mission, 1893, 215 p., 19 cm. Polycopié. En sténographie.
- *Chinook Bible History*, Kamloops, [s.é.], 1889, 112 p., 18 cm. En sténographie.
- *History of the New Testament after the text of Bishop Gilmour's translated in Chinook...*, Kamloops, St. Louis Mission, 1894, 18 p., 18 cm. Polycopié. En sténographie.
- Voir LE JEUNE, Jean-Marie, o.m.i., *Chinook Vocabulary*...
- DUROCHER, Flavien, o.m.i., *Aiamie Kushkushkutu Mishinaigan-Ka Iakonigants nte opishitikoiaits*, [Québec], William Neilson, 1847, 65 p., 19.5 cm. Chant grégorien.
- *Catherine Tekakouita*. (Traduction algonquine), Tiohtiake, Tehoristorarakon. J. Chapleau et Fils, 1876, 52 p., 13 cm.
- *Ir mishiniigin. Eku Omeru tshe apatstats ishkuamishkornuts, uiapokornuts, uashaornuts, ekuandjornuts, mashksuarornuts, shikotimiornuts, kie piokuakamirnuts*, Moniants, Louis Perrault, 1852, 168 p., 17 cm.
- ... *Ir mishiniigin. Eku omeru tshe apastats ilnuts. Kaia konigants nte opistikoiats Nte etat* Augustin Côté et Cie, 1867, 130 p., 17.5 cm.
- FAFARD, François-Xavier, o.m.i., *Catéchisme de persévérance en langue crise. Caractères syllabiques pour l'usage des sauvages des postes d'Albany, Severn, Martin's Falls, etc., etc. Baie d'Hudson et Baie James...*, Montréal. C.O. Beauchemin & Fils, 1889, 126 p., 15.5 cm.
- — Montréal, C.O. Beauchemin & Fils, [1899], 271 p., 17 cm.

⁶ Le père Ducot a aussi travaillé à l'ouvrage du père Audémar: *Evangelies...*

- — Québec, Imprimerie de L'Action Sociale Limitée, 1924, 2 f.p., 271 p., 17 cm.
- *Chemin de la croix et cantiques à l'usage des sauvages des postes d'Albany, Severn, Martin's Falls, etc., (Baie d'Hudson)...*, Montréal, C.O. Beauchemin & Fils, [1898], 126 p., 15.5 cm. En caractères syllabiques.
- — Montréal, Librairie Beauchemin Limitée, [1907], 173 p., 15.5 cm. En caractères syllabiques.
- *Niina aiamie masinaigan ou Recueil de prières et de cantiques à l'usage des sauvages de Temiscaming, d'Abbitibi, du Grand Lac, du Lac Timagaming, de Metadjiwan, et de Weymontaching sur la rivière Saint-Maurice*, Moniang, Tak8abikickote Endatc. Arbour & Laperle, 1898, 278 p., 17.5 cm.
- *niina aiamie masinaigan ou Recueil de prières et de cantiques à l'usage des sauvages de Temiscaming, d'Abbitibi, du Grand Lac et de Weymontaching sur la rivière Saint-Maurice*, Maniwaki, Moniang, Librairie Beauchemin Limitée, 1919, 272 p., 18 cm.
- *Niina aiamie Masinaigan. Recueil de prières et de cantiques en algonquin à l'usage des Indiens de Maniwaki, de l'Abitibi, de Témiscamingue et du Haut St-Maurice*, publié sous les soins du Rév. Père Jean-Marc Houle, [s.l.n.é., 1955], 272 p., 18 cm.
- FARAUD, Henri, o.m.i., [*Niolt'si Beditglisse*]. [*Petite histoire sainte en "montagnais" et en caractères syllabiques*], Paris, Hennuyer, 1876, 320 p., 19 cm.
- Montréal, Beauchemin, 1932, 320 p., 18 cm.
- *Prières, cantiques et catéchisme en langue montagnaise ou Chipeweyan*, Montréal, Louis Perrault et Compagnie, 1857, 142 p., 14 cm. En caractères syllabiques⁷.
- — Montréal, Louis Perrault et Compagnie, 1865, 179 p., 14 cm. En caractères syllabiques.
- GAGNON, Jean-Baptiste, o.m.i., trad.: Voir BOUCHAT, J. et LORD, Daniel, s.j.

⁷ C'est le premier livre imprimé par les Oblats pour les Indiens de l'ouest canadien.

GARIN, André, o.m.i., *Sermons de Monseigneur Baraga traduits de l'Otcipwe en Maskégon, pour l'usage des sauvages d'Albany, Severn et Martin's Falls (Baie d'Hudson)*, Montréal, Beauchemin & Fils, 1887, 164 p., 16 cm. En caractères syllabiques.

GENDRE, Florimond, o.m.i., *Father Gendre's Catechism*, dans LE JEUNE, Jean-Marie, o.m.i., *Shushwap manual...*

GROUARD, Emile, o.m.i., *Cantiques montagnais*, [s.l.n.é.], 1877, 45 p., 14 cm. En caractères syllabiques. L'ouvrage a été imprimé à la mission du Lac La Biche, Alberta.

— *Prières, catéchisme et cantiques en langue crise*, [Fort Chipewyan], Mission de la Nativité, [s.é.], 1895, 224 p., 18 cm. En caractères syllabiques.

— *La vie de N.S. Jésus Christ en langue crise*, [s.l.n.é.], 1906, 176 p., 17 cm. En caractères syllabiques. En collaboration avec le père Alfred de Chambeuil, o.m.i.

— Voir FARAUD, Henri, o.m.i. *Niolt'si Beditglisse*.

GUÉGUEN, Jean-Pierre, o.m.i., *Aiamie minak O Nikamowin*, [s.l.n.d.], 2 p., 12.5 cm.

— *Kiskinoamati-Masinaigan...*, Moniang, Tak8abikickote Endatc Fournier, 1889, 15 p., 14.5 cm.

— *Kiskinoamati-Masinaigan gaie aiamie kokwedjimitowini-Masinaigan*, à l'usage des sauvages du Saint-Maurice (*Postes de Wemontaching, Okikendate, Manawan, Coucache*) et de *Mekiskan...*, Montréal, C.O. Beauchemin & Fils, 1889, 32 p., 15 cm.⁸

— *Nabowewin kitci aniwenindisowatc aganeca eianindjik*, [s.l.n.d.], 2 p., 12.5 cm.

— *Nabowewin kitci aniwenindisowatc agan ca eianindjik*, (s.l.n.d.), 4 p., 13 cm.

— *Nabowewinan*, [s.l.n.é., 1904], 4 p., 14.5 cm.

⁸ Le père Marcel Bernad, o.m.i., affirme qu'il y eut une édition antérieure de cet ouvrage parue sous un titre un peu différent rédigé par les pères Nicolas Laverlochère et André Garin, alors que le père Guéguen reprend l'édition préparée par le père Louis Lebreton (*Bibliographie des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, Tome I. Ecrits des Missionnaires Oblats 1816-1915*, Liège, H. Dessain, 1922, p. 59).

- *Nabowewin kitci ondji pagosenimintc kitcitwa Josep*, [s.l.n.d.], 3 p., 14.5 cm.
- *Niirawe Aiamie Masinaigan ou Recueil de prières, catéchisme, chemin de la croix et cantiques à l'usage des sauvages du Saint-Maurice (Postes de Wemontaching, Okikendate, Manawan, Coucoucache) et de Mekiskan...*, Montréal, C.O. Beauchemin & Fils, 1889, 191 p., 16 cm.
- *Ocki mino masinaigan. Kanacteng. Ka ojidjicatek kitci aioðate kakina niina anicinabek*, Moniang, Tak8abikickote endatc J.M. Valois, 1893, 118 p., 14.5 cm.
- *Recueil de prières, catéchisme et cantiques à l'usage des sauvages de la Baie d'Hudson (postes de Moose Factory, New post, Albany, Waswanipi et Mékiskan)*, Montréal, C.O. Beauchemin & Fils, 1889, 109 p., 14.5 cm. En caractères syllabiques⁹.
- Montréal, Librairie Beauchemin Limitée, 1907, 110 p., 14.5 cm. En caractères syllabiques.

GUILLOUX, Nicolas, o.m.i., "*Etattiniyiki itatâmwina, eokoni kak-yaw otchi, kita, wi-mâmitchimaw Kisemanito!*" *Les principales parties du Rituel Romain traduites en cris*. Trad. revue et corrigée par le Rév. P. Beaudry, o.m.i., [s.l.n.é.], 1950, 89 p., 18 cm. Polycopié.

- [*Livre d'apologétique traduit par...*] Le Pas, les RR. PP. Oblats, 1943, 114 p., 22 cm. En caractères syllabiques.
- [*Prières et cantiques en langue crise*], [Winnipeg], Editions de La Liberté, [1942], 324 p., 15.5 cm. En caractères syllabiques. Supplément, p. 319-353.

GUINARD, Joseph-Etienne, o.m.i., *Niirawe aimaie masinaigan ou Recueil de Prières, catéchisme, chemin de la croix et cantiques à l'usage des Indiens du Saint-Maurice, Postes de Wemontaching, Manawan et de Obetciwan...*, Québec, Imprimerie Franciscaine missionnaire, 1933, 248 p., 16 cm.

HIVES, H.E., *A Cree Grammar...*, Toronto, The Missionary Society of the Church of England in Canada, 1948, 102 p., 23 cm.

⁹ Réédition de l'ouvrage du père Lebreton (Marcel BERNAD, o.m.i., *ibid.*, p. 59).

HORDEN, John, trad., *The Book of Common Prayer anl Administration of the Sacraments ... according to the use of the United Church of England and Ireland*. Trans. into the Language of the Moose Indians of the Diocese of Rupert's Land, North-West America, London, Church Missionary Society, 1859, 361 p., 18 cm. En caractères syllabiques.

— [*The Four Gospels in Cree Language*], Moose, [s.é.], 1859, 419 p., 16.5 cm. En caractères syllabiques.

— *A Grammar of the Cree Language*. Revised in Plain Cree, London, Society for the Promoting of Christian Knowledge, 1934, 209 p., 16.5 cm.

— *The New Testament translated into the Cree Language...*, London, British and Foreign Bible Society, 1876, 425 p., 18 cm. En caractères syllabiques.

HOULE, Jean-Marc, o.m.i., Voir FAFARD, François-Xavier, o.m.i. *Indian Child's Book. A Primer in English and Cree Languages*, [s.l.n.d.], 37 p., ill., 21 cm.

KALMÈS, Matthias, o.m.i., Voir BARAGA, Frederic: *Katolic enamiad...*

Kaiatonsera Teieriwakwatha..., Tiohtiake, E. Senekar nok Roienha, 1890, 236 p., 18 cm. Livre de chant en iroquois, partie en musique.

LA BROSSE, Jean-Baptiste, s.j., [*Alphabet et prières en langue montagnaise*], Uabistiguiatsh [Québec], Massinahitsetuan, Brown gaie Girmor, 1767, 8 p., 22.5 cm.

— *Nehiro-Iriniui aiamie massinahigan Shatshegutsh, Mitinekapitsh, Iskuamishkutsh, Netshekatsh, Misght', Assinitsch, Shekutimish, Piakuagamitsh, Gaie missi missi nehiro astshitsh, ka tatjits, ka kueiashu aiamihatsits ka utshi*, Uabistiguiatsh [Québec], Brown gaie Girmor, 1767, 94 p., 16.5 cm.

LACOMBE, Albert, o.m.i., *Abrégé du catéchisme à l'usage de la tribu des Cris*, Montréal, Imprimerie de l'Asile de la Providence, 1872, 24 p., 13.5 cm. En caractères syllabiques.

— *Alphabet des caractères syllabiques pour la langue crise*, [s.l.n.d.], 15 p., 15.5 cm.

- [Catéchisme illustré français-cris, Paris, Bouasse-Lebel, s.d.], [56 p.], 25 x 14.5 cm. En caractères syllabiques.
- *Dictionnaire de la langue des Cris*, Montréal, C.O. Beauchemin & Valois, 1874, xx-711 p., 23 cm. Le titre de la couverture porte *Dictionnaire et grammaire de la langue des Cris*.
- *A Dictionary of the Odjibway or Sauteux Language by R.R. Baraga and Rev. G. Belcourt. A new ed. enlarged by...*, Montréal, Beauchemin & Valois, 1877, 301 p., 22 cm.
- *A Dictionary of the Otchipwe Language, explained in English. By R.R. Bishop Baraga. A new ed.*, Montréal, Beauchemin & Valois, 1878-1880, 2 v., 22 cm. (301 et 422 p.) English-Otchipwe. Otchipwe-English.
- *Grammaire de la langue des Cris*, Montréal, C.O. Beauchemin & Valois, 1874, 190 p., 23 cm. Le titre de la couverture porte *Dictionnaire et grammaire...*
- *The Holy Gospel of Our Lord Jesus Christ (Four Gospels harmonized) in Cree Language. 2nd ed.*, Edmonton, La Survivance Printing Ltd., 1972, 672 p., 15.5 cm.
- *Instructions en langue crise sur toute la doctrine catholique* par un missionnaire Oblat de la Saskatchewan, St-Boniface, Impr. du journal Le Métis, 1875, 505-iv p., 15 cm.
- *Katolic ayamihewimasinahigan nehiyawewinik. Livre de prières en langue crise...*, Moniyâk, C.O. Beauchemin & Fils, 1886, 295 p., 16.5 cm.
- *Le Nouveau Testament en langue crise, d'après les quatre Evangélistes ou Concordance des quatre Evangiles* (Mission de St Paul des Cris, 8 décembre 1871), Montréal, Imprimerie de l'Asile de la Providence, 1872, 478 [2] p., 15 cm. En caractères syllabiques.
- — Montréal, C.O. Beauchemin, [1895], 427 p., 15 cm. En caractères syllabiques. Réédité par le Père Pierre Moulin, o.m.i.
- *Petit manuel pour apprendre à lire la langue "crise" — Small Manual to learn the reading of the Cree Language*, Montréal, C.O. Beauchemin & Fils, 1886, 44 p., 16.5 cm.

- *Prières, cantiques, catéchisme, etc. en langue "crise"...*, Montréal, C.O. Beauchemin & Fils, 1886, xxxi-412 p., 15 cm. En caractères syllabiques.
 - — Ed. revue et corrigée par le R. Père P. Moulin, o.m.i., Montréal, Librairie Beauchemin Limitée, [1895], 3 f.p., 427 p., ill., 16 cm. En caractères syllabiques.
 - *A Theoretical and Practical Grammar of the Otchipwe Language for the Use of Missionaries and other persons living among the Indians...*, Montreal, Beauchemin & Valois, 1878, xl-422 p., 19.5 cm.
- LARONDE, Alexandre de, trad., *Instructions en sauteux sur toute la doctrine catholique*. Traduites de la langue crise..., Montréal, Librairie Beauchemin, [1911], 556 p., 16 cm.
- LAURENT, Joseph, *New Familiar Abenakis and English Dialogues...*, St Francis, [s.é.], 1884, 230 p., 16.5 cm.
- [LAVOIE, Arthur, o.m.i. — LEGUERRIER, Jules, o.m.i.], *Livre de prières en langue crise*, Albany, Mission du Lac Ste Anne, Baie James, 1947, 147 p., 17.5 cm. En caractères syllabiques¹⁰.
- *Recueil de cantiques en langue crise*, Baie James, [s.é.], 1948, 187 p., 17.5 cm. En caractères syllabiques. Polycopié.
 - — Albany, Ont., Mission du Lac Ste Anne, 1949, 199 p., 17.5 cm. En caractères syllabiques. Polycopié.
- LEBRET, Louis-Marie, o.m.i., *Kikinoamati-masinaigan, gaie aiaekad8ed jindi8inimasinaigan...*, Moniang, John Lovell, 1866, 64 p., 14 cm¹¹.
- *Kikinoamiti-masinaigan gaie aiamie kadwedjindiwini-masinai-gan, Petit catéchisme en algonquin*, Québec, A.G. Lachance, 1927, 64 p., 13 cm.
 - *Niina aiamie masinaigan*, Kanactegeng, Moniang, John Lovell, 1854, 156 p., 15.5 cm. Travail fait au Lac des Deux-Montagnes et dont le père Lebreton a donné une édition subséquente.

¹⁰ Il s'agit d'une refonte de l'ouvrage du père Jean-Pierre Guéguen, o.m.i.

¹¹ Cet ouvrage a été réédité par le père Guéguen (Marcel BERNAD, p. 59).

- *Niina aiamie masinaigan ou Recueil de prières et de cantiques à l'usage des sauvages de Témiscamingue, d'Abbitibi, du Grand Lac, de Mataŋan et du Fort William*, Moniang, Takŋa-bikicote endatc John Lovell, 1866, 278 p., 18 cm¹².
- *Recueil de prières, catéchisme et cantiques à l'usage des sauvages de la Baie d'Hudson*, Montréal, Louis Perrault & Cie, 1866, 108 p., 13 cm. En caractères syllabiques¹³.

LE CALVEZ, Victor, o.m.i., *Ayamihemasinahikanis*, [Saint-Paul, Alberta, s.é., 1949], 223 p., 14 cm.

LEGOFF, Laurent, o.m.i., *Cours d'instructions en langue montagnaise...*, Montréal, Impr. J. Fournier, 1889, 444-v p., 22.5 cm.

- *Dictionnaire français-montagnais précédé d'une explication de l'alphabet et d'un tableau des principales racines...*, Paris-Bruges, Desclée, De Brouwer & Cie, 1916, xlviii, 1 f.p., 1058 p., 24.5 cm.
- *Grammaire de la langue montagnaise...*, Montréal, 50 rue Cotte, 1889, 351 p., 1 f. 22 cm.
- *Histoire de l'Ancien Testament racontée aux Montagnais...*, Montréal, 50 rue Cotte, 1889, 214 p., 21.5 cm.
- *Katolik Denaya'tiye dittlissee. Livre de prières en langue montagnaise...*, Montréal, C.O. Beauchemin & Fils, 1890, 404 p., 15 cm. L'ouvrage contient aussi des cantiques.
- *Livre de prières en langue montagnaise...*, Montréal, C.O. Beauchemin & Fils, 1890, 440 p., 15 cm. En caractères syllabiques. L'ouvrage contient aussi des cantiques.
- — Edmonton, La Survivance Printing Limited, 1934 [1890], 453 p., 16 cm. En caractères syllabiques.

LEGUERRIER, Jules, o.m.i., *E Anamesikaniwak ki tepenicikeminaw o nipekwewin; [The Liturgy of the Mass in Cree]*, [Moosonee], Catholic Diocese of Moosonee, Ontario, 1970, 43 p., 21.5 cm.

LEGUERRIER, Jules, o.m.i., Voir LAVOIE, Arthur, o.m.i.

¹² Voir la note 8.

¹³ Voir la note 8.

- LE JACQ, Jean-Marie, *Our Lady of Lourdes...*, Kamloops, St. Louis Mission, 1893, 64 p., 18.5 cm. Polycopié. En sténographie.
- *Father LeJacq's Catechism*, 1870, dans LE JEUNE, Jean-Marie, o.m.i., *Shushwap Manual...*, p. 96-105.
- LE JEUNE, Jean-Marie, o.m.i., *Benediction of a Church*, [s.l.n.d.], 16 p., 19 cm. Polycopié. En sténographie¹⁴.
- *Bible History in Thompson*, [s.l.n.d.], 32 p., 18.5 cm. En sténographie.
- *Chinook and Shorthand Rudiments, with which the Chinook Jargon and the Wawa Shorthand can be mastered without a teacher in a few hours...*, Kamloops, [s.é.], 1898, 16 p., 15 cm.
- *Chinook Bible History*, [s.l.n.d.], 16 p., 18.5 cm. En sténographie.
- *Chinook Book of Devotions throughout the year*, arranged by..., Kamloops, [s.é.], 1902, 188 p., 17 cm. En sténographie. Supplément au *Kamloops Wawa*, 1902.
- *Chinook First Reading Book including Chinook Hymns, Syllabary and Vocabulary*, Kamloops, [s.é.], 18 p., 18.5 cm. Polycopié. En sténographie.
- *Chinook Hymns*, 4th ed., Kamloops, [s.é.], 1893, 16 p., 18.5 cm. Polycopié. En sténographie.
- — 6th ed., Kamloops, [s.é.], 1895, 18.5 cm. Polycopié. En sténographie.
- *Chinook Manual or Prayers, Hymns and Catechism in Chinook*, Kamloops, B.C., [s.é.], 1896, 181 p., 15 cm. En sténographie.
- *Chinook Primer by which the Natives of British Columbia and any other Person Speaking the Chinook are Taught to Read and Write Chinook in Shorthand in the Space of a few hours...*, Kamloops, B.C., St. Louis Mission, May 1892, 10 p., 18.5 cm. Polycopié.

¹⁴ Il est bien difficile de déterminer les auteurs des ouvrages indiqués sous le nom du père LeJeune. Ce père a imprimé tous ces manuscrits sans donner les noms des auteurs. Plusieurs cependant doivent avoir été écrits par lui-même.

- *Chinook Rudiments*, [s.l.n.d.], 1924, 36 p., 18.5 cm. Extrait du *Kamloops Wawa*, 3 mai 1924.
- *Chinook Vocabulary — Chinook-English. From the Original of Rt Rev. Bishop Durieu, O.M.I., with the Chinook Words in Phonography*..., 2nd ed., Kamloops, [s.é.], 1892, 16 p., 18.5 cm. Polycopié.
- *Chinook Vocabulary*, [s.l.n.d.], 30 p., 18.5 cm. Polycopié.
- *First catechism in Shuswap*, [s.l.n.é., 1893], 32 p., 17.5 cm. Polycopié. En sténographie.
- *Kamloops Wawa* (1891-19). Revue en Chinook et en sténographie¹⁵.
- *Latin Manual*, [s.l.n.d.], 16 p., 18 cm. Polycopié. En sténographie.
- *Latin Manual or Hymns and Chants in Use by the Indians of British Columbia*, Kamloops, B.C., [s.é.], 1896, p. 105-183, 15 cm¹⁶.
- *Lessons in Shushwap*, [s.l.n.d.], 16 p., 24 cm. En sténographie. Polycopié.
- *Lilloet Manual or Prayers, Hymns and the Catechism in the Lilloet or Statliemoh Language*, Kamloops, [s.é.], 1897, 31 p., 15 cm. En sténographie.
- *Okanagan*, [s.l.n.é.], 1913, 65 p., 16 cm. Prières et cantiques. En sténographie. Polycopié.
- *Okanagan Gospel Readings*, [s.l.n.d.], 64 p., 18.5 cm. En sténographie. Polycopié.
- *Okanagan Manual or Prayers and Hymns in the Okanagan Language*, Kamloops, B.C., [s.é.n.d.], 32 p., 15 cm. En sténographie. Polycopié.
- — *Kamloops*, B.C., [s.é.], 1897, 50 p., 15 cm. En sténographie.

¹⁵ Périodique écrit en chinook et en sténographie que le père avait vulgarisée dans les missions de la Colombie Britannique. La revue, dans laquelle le père publia plusieurs ouvrages parus séparément par la suite commença en 1891 pour disparaître en 1904, puis reprendre en 1915.

¹⁶ On ne possède que l'édition parue dans le *Polyglott Manual*...

- *The Passion of J.Ch. in Shuswap*, [s.l.n.d.], 60 p., 17.5 cm. En sténographie. Polycopié.
- *Polyglott Manual*, [Kamloops, s.é., 1896-1897], 15 cm. En sténographie. Titre de la couverture. Contient: *English Manual* (40 p.), *Chinook Manual* (p. 45-100), *Latin Manual* (p. 105-183), *Stalo Manual* (30 p.), *Thompson Manual* (33 p.), *Lilloet Manual* (31 p.), *Okanagan Manual* (32 p.), *Shushwap Manual* (63 p.), *Skwamish Manual* (56 p.), *Sheshel Manual* (109 p.), *Slayamen Manual* (p. 111-153).
- *Prayers in Shushwap*, [Morning], [s.l.n.é., 1892], 16 p., 18.5 cm. En sténographie. Polycopié.
- *Prayers in Shushwap*, [Morning and Night Prayers], [s.l.n.d.], 32 p., 17.5 cm. En sténographie. Polycopié.
- *Prayers in Shushwap, 2nd part. Prayers for Confession, Stations of the Cross, Various Hymns*, Kamloops, [s.é.], 1924, 38 p., 15 cm. En sténographie. Polycopié.
- *Prayers in Shushwap*, [s.l.n.d.], 8 p., 23 cm. En sténographie. Polycopié.
- *Prayers in Thompson or Ntlakapmah*, [s.l.n.d.], 16 p., 19 cm. En sténographie. Polycopié.
- *Sheshel Manual or Prayers, Hymns and Catechism in the Sechel [sic] Language*, Kamloops, B.C., [s.é.], 1896, 109 p., 15 cm. En sténographie.
- *Shushwap Manual or Prayers, Hymns and Catechism in Shushwap*, Kamloops, B.C., [s.é.], 1896, 63 p., 15 cm. En sténographie.
- — Kamloops, B.C., [s.é.], 1906, 132 p., 15.5 cm. En sténographie.
- *Skwamish Manual or Prayers, Hymns and Catechism in Skwamish*, Kamloops, B.C., [s.é.], 1896, 58 p., 15 cm. En sténographie.
- *Slayamen Manual or Prayers, Hymns and Catechism in the Slayamen Language*, Kamloops, B.C., [s.é.], 1896, 147 p., 15 cm. En sténographie.

- *Stalo Manual or Prayers, Hymns and the Catechism in the Stalo or Lower Fraser Language...*, Kamloops, B.C., [s.é.], 1897, 30 p., 14.5 cm. En sténographie.
 - *Studies in Shushwap*, [s.l.n.é.], 1925, 32 p., 18.5 cm. En sténographie.
 - *Thompson Manual or Prayers, Hymns and Catechism in the Thompson or Ntla Kapmah Language*, Kamloops, B.C., [s.é.], 1897, 33 p., 15 cm. En sténographie.
 - *Thompson Readings*, [s.l.n.d.], 16 p., 19 cm. En sténographie.
- LEMIRE, Jean, o.m.i., *My Prayer Book...*, [Winnipeg], The Oblate Fathers, 1962, 147-5* p., 14 cm. Anglais-Sauteux.
- LEMOINE, Georges, o.m.i., *Dictionnaire français-algonquin*, Chicoutimi, G. Delisle Impr., 1909, 258 p., 22.5 cm. L'ouvrage est paginé jusqu'à la lettre E. inclusivement¹⁷.
- *Dictionnaire français-montagnais avec un vocabulaire montagnais-français, une courte liste de noms géographiques et une grammaire...*, Boston, W.B. Cabot and F. Cabot, 1901, 281-63 p., 23.5 cm.
 - *Tshitushue aiamieu mashinaigan nelu katshi ilnu ishtat ka uapukuieshish ka itagant...*, Chicoutimi, Delisle & Grenon, 1902, 449-xcv p., 19 cm.
 - — Québec, Angers & Trudel, 1938, 426 p., 22.5 cm.
- LEVERN, Jean-Louis, o.m.i., *Blackfoot Catechism and Prayers*, [s.l. n.é., 1920], 2 f.p., 120 p., 21.5 cm. Polycopié.
- *Blackfoot Hymns*, [s.l.n.é., 1924], 72 p., 22.5 cm. Polycopié.
 - *Catechism for First Communicants*, [s.l.n.d.], 56 p., 21.5 cm. Polycopié.
- LONG, Frederick J., *Dictionary of the Chinook Jargon*, [Seattle, Lowman & Hanford Co., c1909], 41 [3] p., 18 cm.
- LORD, Daniel, s.j., [*When We go to Confession*], transl. into the Cree Language by J.B. Gagnon, [Albany, Indian Residential School], 1949, 69 p., 17.5 cm. En caractères syllabiques. Polycopié.

¹⁷ Les lettres F à Z couvrent 254 pages. On trouve aussi 13 *tableaux synoptiques des verbes algonquins* à la fin du volume.

MARCOUX, François-Xavier, Voir BURTIN, Nicolas, o.m.i.

MARSOLAIS, Guy, o.m.i., *Prières en langue crise. Côté ouest de la Baie James*, Moosonee, [s.é.], 1960, 81 p., 16.5 cm. En caractères syllabiques.

MASON, William, Rev., [*Kanachi kichi masinaikan, kayasi testament mina oski testament, ketipeyich ikeminow mina kipimachiyiweminow Chisas Knist. Emiskochiitagasinahat neiyawewinik issi*, London, Printed for the British and Foreign Bible Society, 1861, 855 p., 22.5 cm. En caractères syllabiques.

— [*Ocki ketipeyichikeminow mina kipimachiyiweminow Chisas Knist. Emiskochiitagasinahat neiyawewinik issi William Mason, ayamiewkimow...*], London, Printed by W.M. Watts for the British and Foreign Bible Society, 1862, 292 p., 22.5 cm. En caractères syllabiques.

MATHEVET, Jean-Claude, p.s.s., *Aiamie, tipadjimo8in masinaigan ka ojitogobanen kiat ka niina8isi nekate8ikonai8igobanen Kanactageng. Sak8i ena8indibanan*, Moniang, (Montréal), John Lovell, 1859, 396 p., 14 cm.

— *Aiamie-tipadjimowin masinaigan ka ojitogobanen kiat nainawasi mekatewikonaiewigobanen. L'histoire sainte en Algonquin*, par un ancien missionnaire, 2^e éd., rev. et corr., Montréal, J.M. Valois, 1890, vi-334 p., 16 cm.

— *Ka Titc tebeniminang Jezos, ondaje aking. Oom masinaigan ki ojitogaban ka ojitogobanen Aiamie Tipadjimo8in Masinaigan 8ak8i enasindibanan*, Moniang, John Lovell, 1861, 396 p., 14.5 cm.

— *Ka titc Jezos. Teheniminang ondaje aking en ansinaikatek masinaigan Ki ojitogaban kiat Pejik Kanactagent daje mekatewikonaieto. Vie de Notre Seigneur Jésus Christ*, 2^e éd. rev. avec soin, Montréal, J.M. Valois, 1892, xl-384 p., 15.5 cm.

— [?], *Nihina ayamie mazinahigna. Kanachchatagent*, Ludger Duvernay, A l'Imprimerie de la Minerve, 1830, 100 p., 14 cm.

MORICE, Adrien-Gabriel, o.m.i., *The Carrier Language (Déné Family). A Grammar and Dictionary combined...*, St.-Gabriel-Mölding (near Vienna), at the "Anthopos"; Winnipeg, At

the Author's, 1932, 2 v., 27.5 cm. (Collection internationale de monographies linguistiques. Bibliothèque Anthropos, vol. ix-x).

- *Carrier Prayer-Book containing together with the usual Formularies a complete Collection of Hymns, Catechisms, Directions relative to various points of Catholic Life*, Stuart's Lake Mission, [s.é.], 1901, 328 p., 15 cm.

L'ouvrage porte aussi le titre français suivant: *Livre de prières à l'usage de la Tribu des Porteurs avec une collection complète de cantiques et de catéchismes ainsi que de nombreux renseignements sur différents points de la vie chrétienne*. En caractères méthodiques¹⁸.

- — New edition, Stuart's Lake Mission, 1933, 366 p., 13.5 cm. Titre également en français identique à l'édition de 1901. En caractères méthodiques.
- *Carrier Prayer-Book with a Literal Translation and Notes on the Language*, 3rd ed., [Lejac], Lejac Indian School, B.C., 1938, 383 p., 15 cm.
- *Carrier Reading Book*, 2nd ed., Stuart's Lake Mission, [s.é.], 1894, 192 p., 14.5 cm. En caractères méthodiques.
- *Dictionnaire nahanaï*¹⁹.
- *Le petit catéchisme à l'usage des sauvages Porteurs*. Texte et traduction avec notes suivi des prières du matin et du soir..., Mission du Lac Stuart, [s.é.], 1891, 144 p., 15 cm. En caractères méthodiques.
- [*The Short Catechism*, Stuart's Lake Mission, 1890], 32 p., 15 cm. En caractères méthodiques.

Cet ouvrage est relié avec *Le petit catéchisme* et on le retrouve aussi dans *Carrier Prayer-Book*, 1901, p. 138-160, d'où nous avons tiré le titre.

¹⁸ Le père qualifie les signes qu'il a inventés pour écrire la langue des Porteurs [Carriers] de "syllabaire méthodique" (Adrien-Gabriel MORICE, o.m.i., *Carrier Prayer-Book...*, 1901, p. 7).

¹⁹ Cet ouvrage imprimé jusqu'à la lettre F est devenu la proie des flammes en 1910 (voir Marcel BERNARD, o.m.i., *op. cit.*, p. 67). Les archives possèdent une partie de cet ouvrage: *Grammaire* (p. 9-40) et *Dictionnaire*, de Construire à Êt (p. 65-72).

Pour une bibliographie complète du père Morice, voir Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *Adrien-Gabriel Morice, o.m.i. (1859-1938). Essai de bibliographie*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 42 (1972), p. 325-341.

- [*Test'les nahwelnek (Le papier qui raconte)*, Fort Saint James, B.C.], 1891-1894, 200 p., 23 cm. En caractères méthodiques.

Périodique mensuel de 8 pages, paru d'octobre 1891 à juin 1894.

MOULIN, Pierre, o.m.i., *Catéchisme en langue crise*, [Hobbema, Impr. du Journal cris, 1928], 93 p., 16.5 cm. En caractères syllabiques.

- *Cree Hymns. Recueil de cantiques cris*, Edmonton, La Survivance Printing, [1929], 96 p., 15 cm.

— — Edmonton, La Survivance Printing, [1949], 96 p., 15 cm.

- *Prières et cantiques en langue crise*, nouv. éd., Hobbema, Impr. du Journal cris, [1929], 328 p., 16.5 cm. En caractères syllabiques.

- [Résumé de l'Ancien Testament traduit en langue crise], Le Pas, Man., Les RR. PP. Oblats, 1943, 232 p., ill., 22 cm. En caractères syllabiques.

- *Les Saints Evangiles. Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ en langue crise*, Hobbema, Imprimerie du Journal Cris, [1921], 672 p., 17 cm. En caractères syllabiques.

- Voir LACOMBE, Albert, o.m.i.

Niina aiamie nikamošinan, Moniang, L. Perrault, 1856, 72 p., 13.5 cm²⁰.

PÉNARD, Jean-Marie, o.m.i., *Chemin de la croix*, Le Pas, Evêché, 1923, 31 p., 17 cm. En caractères syllabiques.

- *L'Eucharistie*, Hobbema, Impr. du Journal cris, 1923, 224 p., 17 cm. En caractères cris.

- *Grammaire montagnaise*, Le Pas, Evêché, 1938, 84 p., 17.5 x 22 cm. Polycopié.

- *Méditations sur la Passion de N.S. J.C.*, Hobbema, Imprimerie du Journal cris, 1924, 351 p., 17 cm. En caractères syllabiques.

²⁰ Cet ouvrage qui ne porte pas de nom d'auteur a été écrit par un Oblat comme les initiales O.M.I. sur la couverture l'indiquent. Il n'est pas indiqué dans Pilling ni dans Bernad.

- *Prières, catéchisme, cantiques...*, à l'usage des *Montagnais du Vicariat Apostolique du Keewatin*, Hobbema, Imprimerie du Journal cris, 1923, 143 p., ill., 17 cm. En caractères syllabiques.
- *Le sacrement de pénitence...*, Hobbema (Alta), Impr. du Journal cris, 1923, 96 p., 17 cm. En caractères syllabiques.
- *Petit chansonnier en langue crise à l'usage des enfants de l'école*, [Albany, Baie James, s.é.], 1938, 74 p., 14 x 18.5 cm. En caractères syllabiques. Polycopié.
- [Albany], Lac Ste Anne, 1941, 180 p., 18 x 21.5 cm. En caractères syllabiques. Polycopié.

PETITOT, Emile, o.m.i., *Dictionnaire de la langue dènè-Dindjié, dialectes "montagnais" ou "Chippewayan", "Peau-de-Lièvre" et "Loucheux", renfermant en outre un grand nombre de termes propres à 7 autres dialectes de la même langue, précédé d'une monographie des Denes-Dindjiés, d'une grammaire et de tableaux synoptiques des conjugaisons*, Paris, Ernest Leroux, 1876, lxxxviii-367 p., 33 cm.

PRÉVOST, Médéric, o.m.i., *Nikano masinaigan...*, Moniang (Montréal), J. Chapleau, 1885, 2 f.p., 27 p., 17 cm.

Cantiques avec musique pour les Indiens de la Baie d'Hudson et du Saint-Maurice.

- — Québec, A.G. Lachance, 1918, 46 p., 17 cm.

Prières, catéchisme et cantiques en langue Peau-de-Lièvre, [Bruges], Desclée, De Brouwer et Cie, 1911, 376 p., ill., 17 cm. En caractères syllabiques.

Recueil de prières en langue crise, Albany, Mission du Lac Sainte Anne, 1952, 167 p., 17 cm. En caractères syllabiques.

SAINDON, Emile, o.m.i., Voir BELLEAU, Henri, o.m.i.

SIROIS, Luc, c.j.m., *Montagnais sans maître...*, Betsiamites, [s.é.], [1936?], xiii-135 p., 24.5 cm.

SOSAP, Lolô, Voir LAURENT, Joseph.

STEDMAN, Joseph F., *Nind anamie-kijikato-Pakitoike-Masinaigan. Apatcitong ockianikanopiikan ocki — inakonikeweining ondji. Apatcitonga Waiendak ejissing tci Piminiisaming Manito-*

Pakitcikengin. Cakanacimong Kaie Otcipewemong Kaie Manakwetati-Pakitcikang, St. Boniface (Manitoba), Oblate Fathers, [1938], 349 p., 15 cm.

Traduction sauteuse de *My Sunday Missal* par le père Joseph Brachet, o.m.i.

THIBAUT, Jean-Baptiste, *Katolik ayamihew-masinaigan*, Kekeboc [Québec], Aug. Kote Omasinahiganikew, 1855, 222 p., 18 cm. En caractères syllabiques.

VAILLANCOURT, Louis-Philippe, o.m.i., *Prières en langue crise. Côte Est de la Baie James* [tr. par les pères Boisseault et Belleau, 1928, 1935, révisées et augmentées par...], Eastmain, [Old Factory], [s.é.], 1959, 68 p., 18 cm. En caractères syllabiques.

VINCENT, Thomas, Rev., Voir BUNYAN, John.

WATKINS, E.A., *A Dictionary of the Cree Language as spoken by the Indians in the Provinces of Quebec, Ontario, Manitoba, Saskatchewan and Alberta*. Ed. by R. Faries, Toronto, Church of England in Canada, [c1938], ix-530 p., 19 cm.

WEIKAMP, John B., Tert. o.s.f., *Katolik anamie-masinaigan. A Catholic Prayer-Book and Catechism in the Otchipwe-Indian Language...*, New York, [etc.], Benziger Brothers, [s.d.], 346 p., 16 cm.

Windindiwini-Masinaigan..., Wikwemitong, Ont., 1913, 2 f.p., 188 p., 14.5 cm. New Manual of the Sodality of the Blessed Virgin.

Witchi ayamitchikemata ayamieskan, Moosonee, Presses missionnaires, 1963, 5 fascicules, 13.5 cm. Missel en cris et en caractères syllabiques.

RENSEIGNEMENTS AUX AUTEURS

Les manuscrits doivent être dactylographiés à double interligne, sur papier 8½ x 11 pouces. Les notes doivent être numérotées consécutivement et incluses sur une feuille séparée à la fin du texte. La bibliographie doit énumérer les ouvrages dont il est fait mention dans le texte; elle doit inclure la liste des auteurs par ordre alphabétique, et par ordre chronologique pour chaque auteur (pour la disposition, se référer à un article dans ce numéro). Dans le texte, les renvois bibliographiques sont mis entre parenthèses en indiquant l'auteur, l'année et la page, v.g. (Maus 1939:176). Les recensions et critiques d'ouvrages doivent donner le titre, l'auteur, le numéro de la série de la monographie s'il y a lieu, l'endroit de publication, l'éditeur, la date, le nombre de pages, les illustrations et le prix de la publication recensée.

Les auteurs sont priés de soumettre un résumé de leur article, en anglais si possible.

INFORMATION FOR AUTHORS

Authors are requested to submit all manuscripts on standard 8½ x 11 inch paper, double-spaced, and typed on one side only. Footnotes should be numbered consecutively throughout the manuscript and submitted on a separate sheet of paper. All references within the text should be placed in parentheses, indicating the author's name, date of publication, and page number, e.g. (Jenness 1954:151). The bibliography must also be presented, double-spaced, on a separate sheet and in alphabetical order according to authors (for an illustration, refer to an article in this issue).

All articles must be accompanied by an abstract, in French if possible.

Book reviews are expected to include the title, author (Series number, if applicable), place of publication, publisher, date, pagination, illustrations, price.

C.P.S. (1955)



IMPRIMERIE NOTRE-DAME, RICHELIEU, QUÉ.

IMPRIMÉ AU CANADA
PRINTED IN CANADA